Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität zu Freiburg (Schweiz).

Zweiter Band.

Erstes und zweites Heft:

Dr. F. X. Funk,

Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1901.

Das

Testament unseres Herrn

und

die verwandten Schriften.

Von

Dr. F. X. Funk,
o. ö. Professor der Theologie an der kgl. Universität zu Tübingen.

ALMA COLLEGE
208.44X
LIBRARY
F964
Alma, California
208.44
T287F

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1901.

13168

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 25. Septemb. 1900.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. Eccl. et Cathedr. Eccl. Mogunt. Can. Cap.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei, A.-G.

PRINTED IN GERMANY

Sr. Bischöflichen Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn

Herrn Dr. Petrus von Hötzl

Bischof von Augsburg, Reichsrat der Krone Bayern

in Freundschaft und Verehrung.

Vorwort.

Es war anfangs nicht meine Absicht, das litterarhistorische Problem, das hier zur Behandlung kommt, in seinem ganzen Umfang zu erörtern; ich wollte vielmehr auf die Untersuchung der neuen Schrift mich beschränken und die anderen Schriften nur insoweit berücksichtigen, als es durch jene Aufgabe unbedingt geboten war. Je mehr aber die Arbeit voranschritt, um so klarer wurde es mir, dass ich weitergehen müsse. Die sog. Ägyptische Kirchenordnung war als nächste Parallele zu dem Testament unseres Herrn unbedingt sowohl auf ihre Zeit als auf das Verhältnis zu dieser Schrift näher zu untersuchen, und da das Urteil über sie nur zum Abschluss kommt, indem ihr Verhältnis zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen festgestellt wird, musste die Erörterung auch auf dieses Schriftstück sich ausdehnen, und zwar sowohl auf seine eigentliche Gestalt als den griechischen Paralleltext, den wir zu ihm haben. Schliesslich liessen auch die Kanones Hippolyts sich nicht umgehen. Wenn auch nicht nach meiner Auffassung (vgl. den Stammbaum S. 293), so besteht nach der Rahmanis (vgl. S. 21) zwischen ihnen und dem Testament eine Abhängigkeit oder eine Verwandtschaft in gerader Linie.

Nach der Ansicht von Achelis bilden die Kanones Hippolyts sogar den Ausgangspunkt des ganzen Schriftencyklus. Sie würden insofern die gleiche Bedeutung haben, wie die neue Schrift nach der Annahme ihres Herausgebers. Auch bezüglich des Alters der beiden Schriften stehen sich die Ansichten nahe. Rahmani weist das Testament dem 2. Jahrhundert zu. Achelis führt die Kanones Hippolyts auf den Anfang des 3. Jahrhunderts, einer der Anhänger seiner Theorie sogar bis an das Ende des 2. Jahrhunderts zurück; andere setzen die Schrift zwar etwas später an, immerhin aber sollen sie die Quelle der Parallelen sein. Unter diesen Umständen war von der Schrift nicht abzusehen. So wie die Dinge augenblicklich stehen, kommt ihr sogar noch eine grössere Bedeutung zu als dem Testament. Während dieses sofort nach seinem Erscheinen fast allgemein für eine sekundäre Kompilation erklärt wurde, scheint die grössere Mehrzahl der Gelehrten die Kanones Hippolyts für die Urschrift in dem fraglichen Cyklus zu halten. Ich konnte die Ansicht nie teilen. Bei meiner Untersuchung stellten sich die Kanones Hippolyts als letztes, nicht als erstes Glied der Schriftenreihe dar. Aus Anlass des Widerspruches, der gegen meine Auffassung erhoben wurde, habe ich der Frage wiederholt meine Aufmerksamkeit gewidmet, und die fortgesetzten Studien bestätigten nur das Ergebnis, zu dem ich gleich im Anfang gelangte. Ich hoffe, die neue Erörterung werde auch weitere Kreise für dasselbe gewinnen. Indessen will ich dem Urteil der Leser nicht vorgreifen. Nur bitte ich, dem verwickelten und subtilen

Problem so viel Studium zuzuwenden, um wirklich urteilen zu können.

Da ich den Schriftencyklus, soweit er bisher bekannt war, schon wiederholt untersucht habe, nahm ich ein paar Abschnitte, mehr oder weniger verändert, aus den früheren Abhandlungen auf. Im ganzen ist die vorliegende Schrift eine neue Arbeit.

Tübingen, 1. September 1900.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

I. Die neue Schrift . . . . . 1—28

Unsere bisherige Kenntnis von dem Testament 1—3, Übersetzungen 1, Ausgabe und Handschriften 3—7, Überschrift des T überliefernden Oktateuchs, Überschrift und Inhalt der Bücher III—VIII 7—9, Inhalt von T 9—12, früher edierte Bruchstücke 13—16, Bruchstücke in Handschriften 15 Anm., syrischer Übersetzer 16, Zeugen 16—20, Verhältnis zu den verwandten Schriften nach dem Urteil Rahmanis 20—22, syrischer und koptischer Oktateuch 22—23, T und syrischer Oktateuch 23—24, Entstehung des letzteren 24—26, Zeit der syrischen Übersetzung von T 27, T ursprünglich Ein Buch 27—28.

II. Die Zeit der Ägyptischen Kirchenordnung . . . . . 29—61

Überlieferung der KO, Ausgaben und Übersetzungen 29—33, Verkürzung und Umbildung in der koptischen Version 33 f., Urteile über die Zeit 34 f., Bestimmungsgründe Rahmanis 35 f., Beurteilung derselben: 1) Bischofsweihe 36, 2) Weihe des Subdiakons und Lektors 37, 3) Stellung des Lektors 42, 4) Fastenordnung 42, 5) Vorenthaltung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches für die Katechumenen 43, 6) Verhältnis der KO zu den Parallelen 43; Beurteilung der Beweisgründe von Achelis: 7) Stellung des Bischofs 44, 8) der Bekenner 46, 9) der Soldaten 49, 10) der Agape 50; Gründe für einen späteren Ursprung: 1) Weihe des Subdiakons und Lektors 52, 2) Fehlen der Diakonisse 53, 3) Doxologie 53, 4) Gefäss zum Empfang des Abendmahls 54, 5) die Gebetszeiten 55, 6) Aufbewahrung der Eucharistie 56, 7) Nachholung des Osterfastens 57, 8) Betonung der Orthodoxie 57, 9) trinitarische Formel bei Spendung der Eucharistie 58; Entstehung nicht vor dem Ende des 4. Jahrhunderts und nicht vor den Apost. Konstitutionen 59; lateinische Übersetzung 60.

III. Zeit und Ort des Testamentes nach seinem Selbstzeugnis . . . . . 62—88

1) Umfang der Ordines 62, 2) Cölibat 63, 3) Osterfasten oder Quadrages 65, 4) Samstagsgottesdienst 65, 5) Kirchenbau 66, 6) Beten und Fasten des Bischofs und Presbyters 67, 7) Gebetsstunden 68, 8) Trinitätslehre 69, 9) Morgengottesdienst 70, 10) Liturgie 71, 11) Kommunionritus 74, 12) Charismen 77, 13) Bitten für den Frieden des Reiches und andere vermeintliche Anzeichen der vorkonstantinischen Zeit 77, 14) die Bischofsweihe 78, 15) das Busswesen 79, 16) die Witwen mit der Aufgabe der Diakonissen 80, 17) Stellung des Lektors 80, 18) Jahresfeste, Fehlen des Weihnachtsfestes 82, 19) die Apokalypse 83; Heimat wahrscheinlich Syrien 87; Entstehung frühestens am Anfang des 5. Jahrhunderts 87.

IV. Das Testament und die verwandten Schriften in formaler Beziehung . . . . . 89—107

Verhältnis von KO und AK VIII im allgemeinen 89, tabellarische Übersicht über das Verhältnis von T und KO 90, Bestimmung des Verhältnisses an einzelnen

Seite

Stücken: 1) Reihenfolge der Ordines und kirchlichen Stände in AK VIII b, KO und T 91, 2) Parallelen aus dem Abschnitt über die Bischofsweihe 94, 3) das Presbyterkapitel 101, 4) Diakon und Bekenner 104, 5) die Kapitel über die Jungfrau und den Exorcisten 105, 6) der Abschnitt über die Proselyten 105, 7) die Verordnungen über die Erstlinge und die Gebetszeiten 106; KO Mittelglied zwischen AK VIII und T 107.

V. Das Testament und die Ägyptische Kirchenordnung . 108—125

KO nach Rahmani Auszug aus T 108; für das umgekehrte Verhältnis oder T als erweiterte Bearbeitung von KO zeugen 1) die pleonastischen Zusätze und Wiederholungen 109, 2—5) die angeführten Parallelen des Gebetes bei der Bischofsweihe 110, 6) das Gebet bei der Priesterweihe 112, 7) die Doxologie 112, 8) die Präfation und der Anfang der Epiklese oder des Gebetes Memores igitur 113, 9) der Abschnitt über die Proselyten 117, 10) das Taufsymbol 120, 11) der abweichende Charakter von T im letzten Teil 121, 12) das Fehlen einiger Stücke von T in KO 122.

VI. Die Ägyptische Kirchenordnung und der Paralleltext zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen 126—178

Inhalt des Paralleltextes oder der AK VIII b 126, bisherige Erörterung der Frage 128; Gründe für die Abhängigkeit und den sekundären Charakter der KO: 1) das Fehlen der Verordnungen, die in AK VIII b zwischen dem Abschnitt über die kirchlichen Ordines und Stände und dem über die Proselyten stehen 130, 2) das Selbstcitat am Anfang der koptischen und äthiopischen Version 132, 3) der Anfang der lateinischen Version 135, 4) das Bischofskapitel 137, 5) die Liturgie mit ihrem auszüglichen Charakter 140, 6) die Doxologie 156, 7) die geringere Regelmässigkeit in dem Abschnitt über die kirchlichen Ordines und Stände im Umfang wie in Anlage und Form 158, 8) die Stellung des Subdiakons 164, 9) die Überschreitung des Programms in dem Abschnitt über die Proselyten 165, 10) die Dublette über das Morgengebet und der mehrfache Mangel an Plan und Ordnung im zweiten Teil, besonders im Abschnitt über die Gebetszeiten 169; Würdigung eines Beweises von Achelis 174; die die lateinische Übersetzung bietende Sammlung von Schriften 177.

VII. Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und der Paralleltext . . . . . 179—212

Bisherige Urteile über das Verhältnis 179, Gründe für die Priorität von AK VIII und den sekundären Charakter von AK VIII b: 1) die dogmatischen Differenzen im Abschnitt über die Charismen und im Gebet bei der Bischofsweihe 180, 2) dieses Gebet in den weiteren Teilen 185, 3) das Gebet bei der Priesterweihe 189, 4) das Lektorkapitel mit dem Fehlen des verordnenden Apostels, der auffallenden Kürze, der abweichenden Form und dem Verstoss gegen den ausgesprochenen Sprachgebrauch in AK VIII b 189, 5) das Jungfrauenkapitel 200, 6) die Verordnungen über die Erstlinge und die Verteilung der Oblationen 201, 7) kleinere Differenzen 203, die Verweisungen auf frühere Bücher und Unmöglichkeit der Annahme einer doppelten Recension der Apostolischen Konstitutionen in ihrem ganzen Umfang 204; Erklärung des Namens Hippolyt in der Überschrift des Abschnittes über die Weihen oder des zweiten Stückes der AK VIII b 208.

VIII. Die Kanones Hippolyts . . . . . 213—291

Ausgaben 213, tabellarische Übersicht über das Verhältnis zu KO 214, Interpolationen und Verschiebungen nach Achelis 216, über die angeblichen Umstellungen 220, die Interpolationen 224, die mit Unrecht angefochtenen Stellen

Seite

Zeugen der Zeit nach Hippolyt 230, weitere Anzeichen eines späteren Ursprunges und der Unmöglichkeit der Abfassung durch Hippolyt 231, abhängig von KO im zweiten Teil 236, im Presbyterkapitel 240, im Konfessorkapitel 242, im Subdiakonkapitel 244, im Abschnitt über die Proselyten 245; Theorie und Methode von Achelis 251; die Überschrift und ihre Bedeutung 255, Prüfung der Gründe für Entstehung am Anfang des 3. Jahrhunderts und in Rom 260; das Glaubensbekenntnis und die Schlussermahnung nicht gegen Kallistus gerichtet 272; Erklärung des Titels oder der angeblichen Autorschaft Hippolyts 275, Autorität im Verhältnis zu den verwandten Schriften 277, angebliche Korrekturen durch KO 280, das Taufsymbol 282, Bedeutung des Riedelschen Textes 288, Hypothese von Morin 290.

IX. Ergebnisse und nähere Bestimmungen . . . . . 292—312

Der ganze Cyklus in der Richtung von AK VIII zu T oder KH 292 f., Stammbaum 293, Genealogie nach der Theorie von Achelis 293 ff., Quellen und Zeit der AK VIII 295 ff., Zeit der übrigen Schriften 297 ff., Christologie von T 298 ff., Zeit von T 303, von KH 304, von KO 305, Charakter der Schriften 306 f., Bedeutung von T 307 f., Tendenz 308 ff., die ascetische Haltung nicht montanistisch 310, die vermeintlichen Archaismen nicht audianisch 311.

Personen- und Sachregister . . . . . 313—316

I.

Die neue Schrift.

Eine Schrift unter dem Titel: Testament unseres Herrn, war bisher nicht ganz unbekannt. Lagarde stiess auf sie in dem berühmten Pariser Kodex, dem wir die Apostolische Didaskalia in syrischer Übersetzung verdanken, und veröffentlichte von ihr, was jene Handschrift enthält, syrisch in den Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syriace 1856, ins Griechische zurückübersetzt in den Reliquiae iuris eccl. ant. graece 1856. Die Schrift führt sich in den griechischen Reliquiae S. 80 mit den Worten ein: Βιβλίον Κλήμεντος πρῶτον τὸ καλούμενον διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· οἱ λόγοι οὓς μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἐλάλησε τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ, und es gehört zu ihr auch, was S. 87—89 unter der Überschrift: Ἐκ τοῦ δευτέρου βιβλίου τοῦ Κλήμεντος, steht.

Die Schrift erfreute sich ehemals einer ziemlich grossen Verbreitung. Sie liegt, wie wir später näher sehen werden, ausser der syrischen auch in einer arabischen Übersetzung vor, und diese ging nach ihrem Selbstzeugnis aus einer koptischen Version hervor. Das Britische Museum besitzt in zwei Handschriften (361/62) ferner eine äthiopische Übersetzung [1]). Vielleicht gab es auch eine lateinische Version. Wenigstens liegt von der am Anfang stehenden Apokalypse ein kleines Stück auch lateinisch vor [2]).

1) Wright, Catalogue of the Ethiopic Manuscripts 1877 p. 270—276.

2) Weiter als zu einem Vielleicht wird man es hier nicht bringen. Das lateinische Fragment macht das Vorhandensein einer lateinischen

In der Neuzeit fand die Schrift keine grössere Beachtung. Wohl findet man da und dort eine kurze Bemerkung über sie. Lagarde kommt auf sie schon in den von Bunsen herausgegebenen Analecta Antenicaena 1854 II, 38 zu sprechen, und da er in der Apokalypse einen deutlichen Hinweis auf Geta (211) und Caracalla (211—217), sowie auf einen dritten römischen Kaiser erkennt, dessen Namen er uns jedoch vorenthält, so schliesst er, die Schrift sei nicht gar lange nach der Mitte des 3. Jahrhunderts entstanden. Haneberg verglich in seinen Canones S. Hippolyti 1870 einige Sätze in den Abschnitten über die Prüfung der Proselyten und die Taufe mit den entsprechenden Stellen in den verwandten Schriften (S. 14—22) und kam zu dem Ergebnis, dass die Schrift älter sei als das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen, aber jünger als die Kanones Hippolyts (S. 17). K. J. Neumann fand, wie er bei Buresch, Klaros 1889 S. 89 bemerkt, die Schrift in den Tübinger Excerpten aus einer Theosophie des ausgehenden 5. Jahrhunderts erwähnt; er gedenkt des apokalyptischen Abschnittes in Zarnckes Litterarischem Centralblatt 1894 S. 707, indem er den rex alienigena oder βασιλεὺς ἀλλόφυλος I, 5 auf Maximinus Thrax (235—238) deutet und am Schluss (I, 10) eine Zuspitzung auf den Perserkönig Schapur I (241—272) erkennt. Ich wies in meiner Monographie über die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 248 auf die von Lagarde veröffentlichten Bruchstücke hin. Ebenso verfuhr A. Harnack in der Geschichte der altchristlichen Litteratur I (1893), 779, indem er beifügte, das Werk gehöre, wie es vorliege, keineswegs der vorkonstantinischen Periode an, habe aber ältere Quellen benutzt, vielleicht die Petrus-Apokalypse und

---

Übersetzung mehr oder weniger wahrscheinlich, aber nicht ganz gewiss. Auf der andern Seite ergiebt das sonstige Schweigen des Abendlandes keinen eigentlichen Gegenbeweis, wie die Geschichte des Klemensbriefes zeigt.

ältere Kirchenordnungen. James suchte in seiner Ausgabe der Petrus-Apokalypse die Benutzung im grossen Umfang zu erweisen [1]). Eine eingehendere Würdigung erfuhr dagegen die Schrift nicht; sie hat insbesondere in keiner unserer theologischen Encyklopädien eine Stelle, und die Erscheinung begreift sich bei der dürftigen Kenntnis, die man bisher von ihr hatte. Die Pariser Handschrift, aus der Lagarde seine Mitteilungen schöpfte, führt sie zwar in einer Weise ein, dass man glauben könnte, sie überliefere sie oder wenigstens das erste Buch des Klemens, mit dem sie nach der Überschrift als identisch erscheint, vollständig. In der That bietet sie nur eine Reihe von Excerpten; die Bruchstücke sind teilweise sehr klein, und so entgingen sie einer näheren Prüfung. In Zukunft wird dies anders werden. Die Schrift wurde kürzlich ganz aufgefunden, und sie hat eine grössere Bedeutung, als man nach dem, was bisher von ihr bekannt war, annehmen konnte. Was die Pariser Handschrift enthält, bildet nur einen kleinen Teil der Schrift. Das erste Buch des Klemens, in dem nach der in ihr befindlichen Überschrift die Schrift aufzugehen scheint, ist nur ihr erstes Buch; es gehören zu ihr auch noch die Bruchstücke, die aus dem zweiten Buch des Klemens mitgeteilt werden, und auch das erste Buch ist weit umfangreicher, als nach jener Handschrift zu vermuten war.

Liturgische Studien veranlassten den hochwürdigsten Herrn Rahmani, Erzbischof von Aleppo und seit 1898 syrischer Patriarch von Antiochien, von einer syrischen Handschrift in der Metropolitanbibliothek der katholischen Syrer in Mossul nähere Kenntnis sich zu beschaffen, und er liess sich den in ihr enthaltenen Oktateuch abschreiben, in der Annahme, er stimme mit den Apostolischen Konstitutionen

1) Die Ausgabe ist mir nicht zugänglich. Ich entnehme die Notiz Harnacks Vorläufigen Bemerkungen zum Testament in den SB. der Kgl. preuss. Akad. d. W. zu Berlin, philos.-histor. Kl. 1899. S. 1.

überein, deren achtes Buch die älteste Liturgie bietet. Die Untersuchung ergab, dass der Oktateuch jener Handschrift von dem der Apostolischen Konstitutionen durchaus verschieden ist und dass die zwei ersten Bücher desselben unter dem Titel: Testament unseres Herrn, eine Schrift enthalten, die bisher im wesentlichen unbekannt war und das älteste Dokument für den Ritus und die Disciplin der christlichen Kirche zu sein schien. Auf meine verwandten Studien aufmerksam gemacht, setzte er mich von dem Fund in Kenntnis, und ich riet ihm, die Schrift zu veröffentlichen. Derselbe Rat ging ihm von anderer Seite zu, und die Publikation wurde in Angriff genommen. Es handelte sich näherhin um die Edition des bisher unbekannten Teiles des Oktateuches. Die Schrift erschien im Herbst 1899 bei Kirchheim in Mainz unter dem Titel: Testamentum Domini nostri Jesu Christi nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum.

Die Handschrift, aus der wir das Dokument erhalten, entstand nach der Schlussbemerkung des Schreibers Behnam im Jahre 1963 der Griechen oder im Jahre 1654 n. Chr.[1]) im Petruskloster oder im Kloster des hl. Behnam, südlich vom Kloster Zafaran, und ist ein Bibelkodex mit je drei Kolumnen auf der Seite. Die Schlussbemerkung nennt sie selbst liber, in quo continentur libri sacri Veteris et Novi Testamenti, qui sunt Sacra Scriptura, und fügt bei: Nominatur quoque Πανδέκτης vel Βίβλος i. e. encyclopaedia complectens sacros et divinos libros tum veteres tum novos. Auf den ersten 338 Blättern enthält sie näm-

1) Die Daten stehen beide in der Handschrift. Der Schreiber rechnete also vom Beginn der seleucidischen Ära bis zur Geburt Christi 309 Jahre. Einen ähnlichen Fall verzeichnet A. Rahlfs in der Schrift: Des Gregorius Abulfarag Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften 1887 S. III. Die gewöhnliche Rechnung, nach der wir für die Zeit nach Christus von einem Datum der seleucidischen Ära 311—312 Jahre abzuziehen haben, würde auf 1652/53 führen.

lich die heilige Schrift in ihrem ganzen Umfang, nach der Peschitta und für die in dieser fehlenden Bücher nach einer auf der Septuaginta ruhenden syrischen Übersetzung, und daran schliesst sich auf den Blättern 339—354 der neue Oktateuch. Die Bücher sind auf dem Rand fortlaufend nummeriert, und die Gesamtzahl der biblischen Schriften ist 76. Für den Oktateuch beginnt die Zählung mit 77, und da diese Zahl dem ersten und zweiten Buch zukommt, so hat das achte Buch die Zahl 83. Der Oktateuch stellt sich demgemäss in der Handschrift in die Reihe, bezw. an den Schluss der heiligen Schriften.

Die Überlieferung des Testamentes beschränkt sich, wie wir bereits gesehen, nicht auf jene Handschrift. Einige Bruchstücke sind auch bereits veröffentlicht. Der Entdecker erfuhr auch noch von weiteren Handschriften in syrischen Bibliotheken, und wenn die Verhältnisse ihm nicht gestatteten, sie zu verwerten, so konnte er, nachdem seine Ausgabe bereits druckfertig gestellt war, noch zwei Exemplare einsehen, als ihn sein Amt in die ewige Stadt führte, indem er im Museum Borgianum der Propaganda die Schrift in syrischem Text und in arabischer Übersetzung auffand. Die syrische Handschrift (K V 21) entstand im Jahre 1887 der Griechen oder 1575/76 u. Z. und umfasst den ganzen Oktateuch. Die arabische Handschrift (K IV 24) entstand im Jahre 1064 der Martyrerära oder 1348 u. Z. Die Übersetzung wurde durch einen gewissen Abu Ishaq ben - Fadl allah auf Grund einer koptischen Version veranstaltet, die dem Übersetzer in einem Exemplare vom Jahre 643 der Martyrer oder 927 u. Z. vorlag [1]). Die wichtigsten Varianten

1) Die Handschrift enthält nach der Mitteilung von A. Baumstark in der Römischen Quartalschrift 1900 S. 3 sieben pseudepigraphische, bezw. pseudapostolische Rechtsbücher, nämlich 1. das Testament, 2. eine von der gewöhnlichen stark abweichende Gestalt der arabischen Didaskalia der Apostel, 3. die syrisch von Lagarde und unvollständig schon von A. Mai herausgegebene Apostellehre,

werden in den Noten angegeben. Der Text der Ausgabe ruht im allgemeinen auf der Handschrift von Mossul. Doch werden an mehreren Stellen auch die anderen Zeugen zur Verbesserung herangezogen, namentlich der aus dem 8. oder 9. Jahrhundert stammende und demgemäss durch sein Alter hervorragende Pariser Kodex [1]).

Nachdem durch die Edition die Aufmerksamkeit auf die Schrift gelenkt worden war, wurde sofort auch eine weitere Überlieferung nachgewiesen. Die Universitätsbibliothek von Cambridge besitzt, wie Harnack [2]) bemerkte, eine aus Malabar stammende und der Mossulschen sehr ähnliche syrische Handschrift, eine gleichfalls in drei Kolumnen beschriebene Bibelhandschrift mit dem Testament als Anhang. Der im Jahre 1372 abgeschlossene Nomokanon des Mönches und Presbyters Makarius enthält, wie A. Baumstark zeigte, eine arabische Übersetzung. Das Testament steht in dem grossen Sammelwerk am Anfang des dritten Teiles, und da ihm als erstem Buch sieben Bücher sich anreihen, die mit den koptischen Kanones der Apostel zusammenfallen, die Tattam [3]) herausgab, so ergiebt sich, dass auch diese auf eine Schrift zurückgehen, die an erster Stelle und als erstes Buch eben-

4. die Apostolischen Kanones, 5. die Apostolischen Konstitutionen VIII, 27—28, 30—32a, 33—34, 42—45, 32b, 6. die ägyptischen Kanones der Apostel, 7. eine als Kanones des Klemens, bezw. Brief des Petrus weitverbreitete kleine Schrift.

1) Die eingehendste Inhaltsangabe des Kodex steht in den von Zotenberg bearbeiteten Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens de la bibliothèque nationale 1874 p. 22—29. Die Inhaltsangabe des Schreibers der Handschrift bei Lagarde, Reliquiae iuris eccl. gr. 1856 p. XVII, Funk, Die Apostol. Konstitutionen 1891 S. 247 f.

2) Vorläufige Bemerkungen S. 1. Auf die Handschrift machte zuerst R. Harris in der Abhandlung: On the Origin of the Ferrar-Group 1893, aufmerksam.

3) The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic 1848.

falls das Testament enthielt. Überdies liegen noch einige Bruchstücke in syrischen Handschriften in Rom und London vor[1]).

Die Überschrift des Oktateuches lautet nach der lateinischen Übersetzung des Herausgebers: Testamentum seu verba, quae Dominus noster ex mortuis resurgens dixit suis sanctis apostolis, quaeque per Clementem Romanum discipulum Petri fuerunt in octo libris scripta. Der Oktateuch will also gleich den Apostolischen Konstitutionen durch den römischen Klemens aufgezeichnet sein. Er berührt sich auch inhaltlich mit diesem Werke sehr nahe. Während nämlich das dritte Buch mit der Überschrift: Doctrina duodecim apostolorum, in der sog. Apostolischen Kirchenordnung besteht, sind die fünf weiteren Bücher nichts anderes als Bestandteile des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen. Es entspricht näherhin das vierte Buch einerseits, überschrieben De charismatibus, ordinationibus et canonibus ecclesiasticis, im Titel also bereits auch die folgenden Bücher

1) Das Museum Borgianum der Propaganda besitzt nach der Mitteilung Baumstarks in der Römischen Quartalschrift 1900 S. 7 f. den Anfang des Testaments (bis zum letzten Drittel des Gebetes bei der Bischofsweihe oder bis zu den Worten Pater qui nosti p. 31 bei Rahmani) in der Hs. K VII, 16, die wahrscheinlich auf die Hs. von Mossul zurückgeht; das Britische Museum enthält in der monophysitischen Handschrift Add. 14577 Auszüge, in der Hs. 14493 eine summarische Inhaltsangabe (ebd. S. 8). Der Nomokanon des Makarius ist nach den Angaben Baumstarks S. 9 f. erhalten im Cod. Paris. Sangerman. 41, Vat. Arab. 149/50, Bodleian. Hundingdon. 31/32. — Achelis spricht in der Th. Litteraturzeitung 1899 S. 705 von einer weiteren syr. Hs., indem er bemerkt, dass Renaudot, La perpétuité de la foi V, 573 f., eine Florentiner Hs. beschreibe, die wichtiger zu sein scheine als die Pariser. Da der Sangermanensis durch Renaudot von Florenz nach Paris kam, wie aus Zotenbergs Catalogues p. 29 zu ersehen ist, so vermutete ich sofort, die Beschreibung, die Renaudot a. a. O. giebt, werde sich auf die noch in Florenz befindliche Pariser Hs. beziehen, und während ich über einen Zweifel nicht hinauskam, da mir das genannte Werk Renaudots nicht zugänglich ist, berichtet Baumstark S. 43, dass es sich in der That so verhält.

umfassend, c. 1—2 andererseits; das fünfte, überschrieben De ordinationibus, c. 3—5, 4a (bis ὁ λαός) und c. 16—26; das sechste mit dem Titel: Constitutiones seu statuta plurimorum apostolorum de clericis et laicis, c. 27—28; 30—31; 32, 11—12; 33—34; 42—46; 32, 1—10; das siebente mit der Aufschrift: De mystico ministerio, c. 29; c. 5, 6 (von den Worten φημὶ ἐγὼ Ἀνδρέας an) — c. 9; das achte, wie es scheint, überschrieben Canones apostolorum, enthält die Apostolischen Kanones, die den Schluss der Apostolischen Konstitutionen bilden [1]). Die Bücher IV—VIII des neuen Oktateuches gehen hiernach ganz auf das achte Buch dieses Werkes zurück. Nur ist, wie die vorstehende Übersicht zeigt, die Gedankenfolge etwas verschieden und fehlen einige Stücke dieses Buches, nämlich c. 5, 4b—6a oder der Abschnitt über den Anfang, bezw. den didaktischen Teil des Gottesdienstes; c. 10—15 oder der Abschnitt mit dem weiteren Teil der Liturgie, beginnend mit dem Gebet der Gläubigen oder dem allgemeinen Gebet, c. 35—41 oder der Abschnitt über den Abend- und Morgengottesdienst (c. 35—39) und die Gebete über die Erstlinge (c. 40) und für die Abgestorbenen (c. 41). Die Stücke sind alle liturgischer Art, und ihr Fehlen in den späteren Büchern des Oktateuches begreift sich, da sie zum grössten Teil, wenn auch in anderer

1) Rahmani bestimmt den Umfang der Bücher nach der Ausgabe der Apostolischen Konstitutionen von Pitra in dem ersten Band der Juris eccles. Graecorum historia et monumenta 1864. Ich füge die Verszahlen nach der Ausgabe von Ültzen bei. Die Kapitelzahlen sind in beiden Editionen die gleichen. Das Ende des ersten Stückes aus den Apostolischen Konstitutionen im 5. Buch ist nach der Angabe Rahmanis nicht ganz sicher, weil Pitra von dem Gebet bei der Bischofsweihe an der betreffenden Stelle einen doppelten Text giebt und der eine mit dem Gebet des weihenden Bischofs unmittelbar schliesst (c. 5, 3), während der andere noch das dazu gehörige Responsorium bietet. Jene Fassung ist die des griechischen Paralleltextes zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen, und da diese Rezension durch die sonstigen Angaben Rahmanis ausgeschlossen wird, so nahm ich die andere als die in Betracht kommende an.

Fassung als in den Apostolischen Konstitutionen, in dem früheren Teil der Schrift eine Stelle haben.

Geben uns die Bücher III—VIII nur Bekanntes wieder, so stellen sich die zwei ersten Bücher oder das Testament unseres Herrn als ein bis auf die von Lagarde veröffentlichten Bruchstücke bisher unbekanntes Dokument dar. Das erste Buch, das einer besonderen Überschrift entbehrt, hat im wesentlichen folgenden Inhalt. Die Apostel erzählen: nachdem der Herr von den Toten auferstanden und ihnen erschienen, von Thomas, Matthäus und Johannes betastet worden sei und sie dadurch Gewissheit von der Auferstehung erhalten hätten, seien sie auf ihr Angesicht niedergefallen, haben Gott, den Vater der neuen Welt gepriesen, der sie durch den Herrn Jesus Christus selig gemacht habe, und von Furcht erschüttert, seien sie wie Kinder ohne Sprache da gelegen. Der Herr habe sie aufgerichtet, indem er jedem einzeln die Hand auflegte, und da er ihnen unter anderen tröstlichen Worten auch das sagte, der Vater werde sie mit dem hl. Geist erfüllen und ihnen verleihen, dass sie mit ihm in Ewigkeit seien, haben sie gefragt, was der hl. Geist sei, auf die bezügliche Erklärung um seine Mitteilung gebeten, und der Herr habe ihrer Bitte entsprochen, indem er sie anhauchte und eine kurze Ansprache an sie hielt (c. 1). Petrus und Johannes bitten ihn darauf um Erklärung der Zeichen des Endes der Welt (2), und nachdem ihnen diese mitgeteilt worden (3—14), bitten die Apostel weiter um Aufschluss darüber, wie der kirchliche Vorsteher beschaffen sein und nach welcher Regel er die Kirche begründen und leiten solle (15). Martha, Maria und Salome bitten um Weisungen für ihr Thun, damit ihre Seelen dem Herrn leben, und nachdem der Herr ihnen eine kurze Erklärung gegeben (16), wendet er sich wieder zu den Aposteln. Er spricht zunächst einiges über die Bedeutung seines Gebotes und Vermächtnisses (17) und erteilt ihnen die Weisung, was er zu ihnen im geheimen gesprochen, nur den Seinigen

oder den Auserwählten mitzuteilen, die übrigen Worte aber in den Kirchen zu verkünden, das Heilige nicht den Hunden zu geben und diese Überlieferung (nur) den Starken anzuvertrauen, die sie vollziehen (18). Endlich geht er auf den angeregten Gegenstand ein, und sofern der Bestand einer Kirche die Voraussetzung einer bischöflichen Amtsführung ist, legt er zunächst eingehend dar, wie das Gotteshaus beschaffen sein müsse (19). Dann folgen Vorschriften über die Wahl und Eigenschaften des Bischofs (20), seine Weihe (21), sein Beten und Fasten, Darbringung des Opfers und einige andere Obliegenheiten (22), eine ausführliche Beschreibung der am Sabbath und Sonntag stattfindenden eucharistischen Feier (23), der Weihe des Öls und des Wassers (24—25), des Frühgottesdienstes (26—27), und wie in den liturgischen Teilen die zu sprechenden Gebete mitgeteilt werden, so folgt am Schluss des ganzen Abschnittes noch eine Unterweisung über die Geheimnisse oder die Mystagogie, die indessen nur an Ostern, am Sabbath und Sonntag sowie an den Tagen von Epiphanie und Pfingsten gesprochen werden sollte (28). Nach dem Bischof kommen der Presbyter (29—32) und der Diakon (33—38) an die Reihe, und die Schrift handelt von ihnen mit ähnlicher Ausführlichkeit, teilt insbesondere auch die von ihnen zu verrichtenden Gebete mit, die Collaudatio cotidiana des einen (32) und die Proclamatio des anderen (35). Weiter folgen Vorschriften über die Bekenner (39), die Witwen (40—43), den Subdiakon (44), den Lektor (45), die Jungfrauen oder Asceten beiderlei Geschlechtes (46), die Heilungsgnade (47). Diese Abschnitte sind, wie schon die Kapitelzahlen anzeigen, mehr oder weniger kurz. Eine Ausnahme macht indessen der Abschnitt über die Witwen, indem nicht bloss ihre Eigenschaften und Pflichten sehr eingehend dargelegt, sondern auch das Weihegebet bei ihrer Einsetzung und die von ihnen bei Nacht und in der Frühe zu verrichtenden Gebete mitgeteilt werden.

Das zweite Buch, der Liber secundus Clementis, wie es sich näherhin nennt, hat den Titel: Praecepta, canones et statuta, quae Dominus noster Jesus Christus praescripsit circa ordinem baptizandorum, und darauf folgt als Überschrift des ersten Kapitels: Haec autem de laicis. Es bietet Anweisungen über die Prüfung der Proselyten (1—2), Bestimmungen über die Dauer des Katechumenates (3), über die gesonderte Stellung der Katechumenen beim Gebet und ihren Weggang aus dem Gotteshaus bei der Lesung des Neuen Testamentes oder der Evangelien, über die Aufstellung der verschiedenen Gläubigen im Gotteshaus, den Friedenskuss der Katechumenen, die Haltung der Frauen in der Kirche (4), das über die Katechumenen zu sprechende Gebet, Verordnungen über die Beschleunigung der Taufe bei etwaiger Verfolgung des Katechumenen und die Bluttaufe (5), über die Prüfung der Taufkandidaten und ihre Behandlung in der Zeit des Photizomenats (6), eine eingehende Darstellung der Tauffeierlichkeit an Ostern (7—10). Daran reiht sich eine lange und bunte Reihe von Vorschriften. Es mögen erwähnt werden die Verordnungen über die Agapen (13), die Vermächtnisse zu Gunsten der Kirche, Unterstützung der Armen und Überlassung alles Vermögens an diese seitens der kinderlosen Gläubigen, die sich dem ascetischen Leben widmen wollen (15), die Nüchternheit bei der Kommunion (20), die Bestattung der Toten (23), die Gebetszeiten (24). Darauf folgt die Ermahnung der Gläubigen, die erhaltenen Gebote zu beobachten, mit der Versicherung, sie werden dann nicht zu Grunde gehen; die Aufforderung, stets, bevor man Speise nehme, die Eucharistie zu empfangen, damit man keinen Schaden leide (25); eine besondere Ansprache an Johannes, Andreas und Petrus des Inhalts, dass sie jetzt alles wissen, was der Herr, während er mit ihnen wandelte, sowie auch durch dieses Testament zu ihnen gesagt habe, und dass, wenn dieses Testament den Völkern übergeben werde, der Wille seines Vaters immerdar werde

erfüllt werden (26). Nach diesen Worten fallen die Apostel nieder, um Jesus anzubeten, und darauf wird der Herr von ihnen hinweggenommen. Den Schluss bildet der Satz: Hoc Testamentum scriptis consignarunt Joannes, Petrus et Matthaeus, Hierosolymisque miserunt exemplaria per Dositheum, Sillam, Magnum et Aquilam, quos elegerunt mittendos ad omnes mansiones. Amen (27). Als Subscription folgt noch die Bemerkung: Explicit liber secundus Clementis. Conversus fuit ex lingua graeca in syriacam a Jacobo paupere anno 998 Graecorum (S. 149).

Der neue syrische Oktateuch ist dem koptischen Tattams[1] sehr ähnlich, zumal wenn dieser ursprünglich an erster Stelle das Testament enthielt, wofür ausser dem von Baumstark angeführten Grund die künstliche Zählung der Bücher spricht, indem jedes der Bücher doppelt gezählt wird. I = II. II = III u. s. w., so dass die Zahl der Bücher auf acht sich erstreckt, wenn auch nur mehr sieben geboten werden. Es fällt völlig zusammen Buch I—II des Syrers mit dem jetzt fehlenden Buch I des Kopten; III mit II nach der zweiten Zahl (= Apostolische Kirchenordnung); IV mit IV (= Schriftstück über die Charismen); VIII mit VIII (= Apostolische Kanones). Annähernd deckt sich VI mit VI; nur beginnt der Kopte das Buch, indem er AK (= Apostolische Konstitutionen) VIII, 27 noch zum vorausgehenden zieht, erst mit AK VIII, 28 und lässt das beim Syrer am Schluss stehende Stück oder AK VIII, 32, 1—10 aus. In der Hauptsache ist identisch V mit V; nur reiht der Kopte dem Abschnitt über die Bischofsweihe einen Abriss der Liturgie an, giebt die Kapitel über die weiteren Weihen ganz kurz, insbesondere mit Weglassung der Gebete, und hat am Schluss das bereits erwähnte Kapitel AK VIII, 27. Eigentümlich ist dem Syrer Buch VII = AK VIII c. 5,

1) The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic 1848.

6 — c. 9, dem Kopten Buch III mit der sog. Ägyptischen Kirchenordnung. Die Verwandtschaft geht zu weit, um auf einem Zufall beruhen zu können; andererseits ist sie nicht derart, dass eine Schrift einfach aus der andern sich erklären liesse. Man wird daher anzunehmen haben, dass der Autor des einen Oktateuches von dem andern Kenntnis hatte und ihn zum grossen Teil sich aneignete, zum kleineren Teil aber selbständig verfuhr, indem einerseits namentlich die Ägyptische Kirchenordnung eingesetzt, andererseits die AK VIII reichlicher herangezogen wurden.

Der Anfang des Testamentes mit der Schilderung der Endschicksale der Welt steht bereits auch in der Edition Lagardes, in den Reliquiae iur. eccles. ant. graec. p. 80—84. Das Fragment umfasst gleich dem Text der neuen Ausgabe 14 (ιδ) Kapitel, giebt jedoch von dem letzten nur die Hälfte, indem die die Apokalypse schliessende Paränese nicht mehr ganz aufgenommen wurde. Ein Teil des Abschnittes, die Beschreibung der Gestalt des Antichrist und der seiner Erscheinung vorangehenden Zeichen (c. 6. 7. 11; Anfang von c. 8), liegt in einer dem 8. Jahrhundert angehörenden Handschrift der Stadtbibliothek von Trier (Nr. 36) auch lateinisch vor und wurde durch James in den Apocrypha Anecdota 1893 p. 151—154 (Texts and Studies II) herausgegeben. Die Quelle, der das Fragment entstammt, wird in der Handschrift nicht angegeben. Das Stück führt sich nur mit den Worten ein: Haec sunt signa Antichristi, und kann somit aus einer Übersetzung des Testamentes stammen, aber auch aus einer Übersetzung der Apokalypse allein, zumal wenn diese von dem Autor des Testamentes etwa nicht selbst verfasst, sondern nur übernommen wurde. Ausser der Apokalypse bieten die Lagardeschen Excerpte aus dem ersten Buch des Testamentes ein Stück, in zwei Teile geteilt und dementsprechend doppelt nummeriert, aus dem Abschnitt über die Pflichten der Presbyter (c. 31), mehrere Stücke aus dem Abschnitt über die Diakonen (c. 33—38), das Kapitel

über die Jungfrauen (46). Aus dem zweiten Buch wird mitgeteilt der Abschnitt über die Eigenschaften der Proselyten (c. 1—2), ausgenommen der Anfang, der Anfang des Kapitels über die Ostervigil (8), der Schluss des Kapitels über die Agape (13), die Kapitel über die Darbringung der Erstlinge (14), die Vermächtnisse für die Kirche und die Unterstützung der Armen (15), Fasten und Kommunion (20), den Krankenbesuch des Bischofs (21). Im ganzen mögen die Fragmente ein Fünftel oder ein Viertel der Schrift umfassen.

Zahlreiche Abschnitte finden sich auch in anderen Schriften und waren uns bisher bereits durch diese bekannt. Nur liess sich der Sachverhalt erst erkennen, als das Testament ganz an das Licht trat. Die römische Ausgabe des äthiopischen Neuen Testamentes v. J. 1548 enthält die vom Diakon zu sprechende Litanei (= I, 35). Der Commentarius ad suam historiam Aethiopicam von Ludolf 1691 bietet S. 341—345 eine Oratio eucharistica Domini et salvatoris nostri Jesu Christi, die, von einigen Zuthaten und Auslassungen abgesehen, mit der Eucharistia I, 33 (S. 39—49 bei Rahmani) zusammenfällt. Der Nomokanon des Barhebräus, der von A. Mai im zehnten Bande der Scriptorum veterum nova collectio 1838 syrisch und lateinisch herausgegeben wurde [1]), enthält Stücke aus den Anordnungen über die Taufe (II, 4; T II, 8), über die Eigenschaften und das Fasten des Bischofs (VII, 2; T I, 20. 22), über die Witwen (VII, 7; T I, 40, 42), die Jungfrauen oder Asceten (VII, 10; T I, 46). Das zweite Stück hat die Überschrift: Aus dem ersten Buch des Klemens; das dritte ist überschrieben: Von Klemens; die zwei anderen, das erste und vierte, führen sich ein mit den Worten: Von den Aposteln [2]). Die arabische

1) Eine neue Ausgabe im Urtext veranstaltete 1898 P. Bedjan.

2) Auf all diese Stücke wies zuerst A. Baumstark in der Röm. Quartalschrift 1900 S. 12—16 hin.

Didaskalia der Apostel, die sonst im allgemeinen eine Übersetzung der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen ist, enthält ausser dem Text dieses Werkes fünf Kapitel (c. 35—39), die im ersten Buch des Testamentes stehen und ihm zweifellos entnommen sind. Die Kapitel handeln von Kirchenbau (= c. 19 Test.), von der Ordination des Bischofs (= c. 20—21), vom Beten desselben (= c. 22 a), von seinem Fasten und vom Gottesdienst (= c. 22 b—23, mit Auslassung der liturgischen Gebete und anderen Abkürzungen und Änderungen), von der Mystagogie (= c. 28), und sind in einer von Professor Socin veranstalteten deutschen Übersetzung in meiner Monographie über die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 226—236 veröffentlicht. Die gesonderte Überlieferung der Stücke hat ihren Grund in der kirchenrechtlichen und liturgischen Verwendung der Schrift [1]). Wie aus der gegebenen Inhaltsübersicht erhellt, stellt sich das Testament endlich als Parallele zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen, zu der sog. Ägyptischen Kirchenordnung und den Kanones Hippolyts dar. Am

1) Baumstark weist a. a. O. eine derartige Verwendung noch weiter in Handschriften nach. Die vollständigste Sammlung liturgischer Formulare nach dem Testament bietet die arabische Hs. des Museum Borgianum (K IV 24) als Anhang zu der Schrift selbst: das Gebet zur Bischofsweihe, die Mystagogie, die eucharistische Liturgie, die Gebete zur Weihe des Presbyters, des Diakons und der Witwe, die Taufliturgie. Die eucharistische und die Taufliturgie erscheinen in der stark erweiterten und überarbeiteten Form, die auch in den vorhergehenden Text der arabischen Übersetzung Eingang gefunden hat und über die Rahmani S. 39 Anm. 2, S. 118 Anm. 1 berichtet. Die Mystagogie hat auch eine Stelle in dem „Glauben" oder „Bekenntnis der Väter", einer dogmatischen Catene, die zur Verteidigung des Monophysitismus, namentlich der Christologie, in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstand, ursprünglich koptisch abgefasst war, bis jetzt aber nur arabisch und äthiopisch bekannt ist. Das Gebet kam aber, wie aus den Einleitungsworten erhellt, in die Schrift nicht aus dem Testament selbst, sondern aus der arabischen, bezw. koptischen Didaskalia, da die arabische Schrift auf eine koptische zurückgeht. Vgl. Baumstark S. 14—17.

meisten berührt es sich mit den zwei letzten Schriftstücken; es hat mit ihnen namentlich die Taufliturgie und die auf sie folgenden Verordnungen zum grossen Teil gemein, während diese Stücke in jenem Buch entweder fehlen oder eine erheblich verschiedene Gestalt haben.

Die oben (S. 12) mitgeteilte Subscription des Testamentes zeigt, dass die Schrift im Jahre 686/87 u. Z. aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurde. Der Übersetzer ist, wie der Herausgeber bemerkt (S. XIV), wohl der Bischof Jakob von Edessa, der nach der Chronik des Barhebräus in dem genannten Jahre Lehrer der hl. Schrift und der griechischen Sprache war, zwei Jahrzehnte später starb und als syrischer Übersetzer bekannt ist[1]. Die Übersetzung giebt uns mit jener Bemerkung einen bestimmten Aufschluss über das Vorhandensein der Schrift am Ende des 7. Jahrhunderts.

Als weiteren Zeugen führt der Herausgeber den monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien um 500 an, indem in dem Pariser Kodex nach der Mitteilung von Lagarde eine Randnote zu dem Abschnitt über die Proselyten, näherhin zu den Worten: Magister puerorum in scientia profana etc. (II, 2 S. 115), wie Baumstark mitteilt, bemerkt: Haec refert Patriarcha Severus in epistula superius commemorata. Das Zeugnis mag richtig sein. Doch besteht über dasselbe keine volle Sicherheit. Da der Abschnitt über die Proselyten in allen Parallelschriften, der angeführte Satz in der Hälfte derselben eine Stelle hat, so kann Severus auch eine von diesen im Auge gehabt haben. Der Punkt ist durch Heranziehung des in Betracht kommenden Briefes, wenn derselbe noch existiert, noch näher zu prüfen[2].

---

1) Assemani, Bibliotheca orientalis I, 426; II, 336; III, 229. Revue de l'Orient chrétien III (1898), 449.

2) Wie Baumstark in der Röm. Quartalschrift 1900 S. 35 weiter mitteilt, suchte er in der Vatikanischen Bibliothek vergeblich nach der fraglichen Stelle.

Noch ältere Zeugen glaubt der Herausgeber in zwei pseudepigraphischen Schriftstücken zu finden. In den Worten, welche die pseudocyprianische Schrift Adversus aleatores c. 4 aus den Doctrinae apostolorum anführt: Si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic nec colligatur, donec paenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra, scheint ihm das Testament I, 34 berücksichtigt zu sein, wo wir lesen: (diaconus) circumeat per ecclesiam inspiciens, ne quis iactator aut ioculator aut explorator aut vaniloquus reperiatur, illumque reprehendat omnibus videntibus et audientibus eiciatque foras, qui meretur poenam, ut exinde ceteri vereantur; si praefatus ipsum roget, ut permittat ei communionem, consolationem illi perhibeat. Die Worte des zweiten Pfaffschen Irenäusfragmentes von dem aus den δεύτεραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων bekannten neuen Opfer sollen auf I, 23 zurückgehen, wo die Liturgie mit dem Opfer des Neuen Bundes geboten wird, und die Beziehung sei möglich, weil das Testament in einem Oktateuch enthalten sei, der seinerseits Apostolische Konstitutionen genannt werde (S. XV—XVII). Ich kann die Auffassung nicht teilen. Bei der ersten Stelle ist vor allem die sachliche Übereinstimmung fraglich. Die Schrift Adv. aleatores spricht allerdings von einem frater delinquens in ecclesia; sie meint aber damit nicht notwendig Verfehlungen im Gotteshaus, wie das Testament sie zur Sprache bringt; die Worte können auch von Verfehlungen des christlichen Bruders im allgemeinen verstanden werden, und nach dem Kontext kommt dieser Auffassung der Vorzug zu. Wie es sich aber mit der Bedeutung der Stelle verhalten mag, ihre Einführung verbietet, sie auf die neue Schrift zu beziehen, da diese sich nicht als Doctrinae oder Doctrina apostolorum, sondern als Testament unseres Herrn darstellt und, wenn sie auch den Aposteln gegeben und durch sie verbreitet wurde, doch nicht ohne weiteres als Lehre der Apostel zu bezeichnen war. Der Herausgeber meint allerdings, Pseudo-Cyprian

führe die Stelle als Wort einer nicht genannten „Schrift“ ein. Die Bemerkung beruht aber auf einem Versehen. In der Ausgabe Cyprians von Hartel (III, 96), auf die er sich beruft, wird die Stelle ausdrücklich mit den Worten eingeführt: Et in doctrinis apostolorum, nicht mit den Worten: Alia scriptura dicit. Noch weniger kann Pseudo-Irenäus als Zeuge in Betracht kommen. Er beruft sich gleichfalls nicht auf das Testament oder ein Wort des Herrn, sondern auf Verordnungen der Apostel; die Malachiasstelle, die in dem Fragment eine so bedeutsame Stellung einnimmt, steht in den Apostolischen Konstitutionen VII, 30, fehlt aber im Testament, und so liegt keinerlei Grund vor, an eine Berücksichtigung dieser Schrift zu denken [1]).

Fallen diese beiden Zeugnisse hiernach dahin, so lässt sich ein anderes anführen, das dem Herausgeber entgangen ist und bei der Art seiner bisherigen Publikation nicht leicht bekannt werden konnte. Es ist die oben (S. 2) erwähnte Theosophie. Die Schrift selbst ist zwar verloren gegangen; sie kam aber in einem Auszug auf die Nachwelt. Der Auszug liegt am vollständigsten, wie K. J. Neumann sah, unter dem Titel Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν in einer Handschrift der Tübinger Universitätsbibliothek (M. b. 27) vor und wurde am vollständigsten durch K. Buresch in dem Anhang zu seinem Klaros 1889 S. 87—131 veröffentlicht. Hier lesen wir in § 3: Μέμνηται δὲ καθεξῆς καὶ βιβλίων τινῶν παρεγγράπτων ἤτοι διαθήκης τινὸς τοῦ κυρίου καὶ διατάξεων (διατάξεως cod.) τῶν ἁγίων ἀποστόλων κωὶ γεννήσεως καὶ ἀναλήψεως τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου (S. 95). Für die Bestimmung der Zeit der Schrift sind wir, da ihr

1) Das Fragment setzt offenbar, wie ich in meinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), 198—205 gezeigt habe, die Apostolischen Konstitutionen voraus, da es mit diesem Werk an drei Stellen sich nahe berührt. Harnack, Texte und Untersuchungen N. F. V, 3 (1900), weist die Pfaffschen Fragmente als eine Fälschung des Herausgebers nach.

Autor unbekannt ist, auf den Inhalt der Excerpte angewiesen. Die letzten Daten, die uns entgegentreten, beziehen sich auf den Neuplatoniker Syrianus um 450 und die Kaiser Leo und Zeno, und da der Autor nicht als Historiker schrieb, also nicht von ihm anzunehmen sei, dass er, wie die Historiker meist thaten, die Regierung, unter der er schrieb, nicht mehr mitbehandelte, so schliesst Neumann in der litterarhistorischen Ausführung, die er zu der Ausgabe von Buresch lieferte, die Schrift sei unter Zeno (474—491), und nicht etwa erst unter seinem Nachfolger entstanden (S. 89). Der Schluss unterliegt insofern Bedenken, als wir von der Schrift nur Excerpte haben und der übrige Teil noch spätere Daten enthalten haben kann. Es kommt aber noch die Art und Weise in Betracht, wie von Zeno die Rede ist. In § 2 wird bemerkt, der Autor habe am Ende seines Werkes eine kurze Chronik angebracht, die von Adam bis auf die Zeiten Zenos gehe und in der er auch beweise, dass nach Abschluss des 6000. Jahres die Vollendung eintreten werde, und diese Zeit kann von der Zenos nicht ferne gewesen sein, da die Geburt Christi in § 3 auf 5500 angesetzt wird. Bei dem Charakter des Werkes könnte man zwar die Frage aufwerfen, ob die Chronik dem Autor selbst angehöre oder nicht etwa blos von ihm übernommen worden sei. So wie indessen die Worte des Excerptors lauten, nötigen sie uns, den Zweifel zu unterdrücken. Wenn der Autor in einer Zeit schrieb, in der die in der Chronik enthaltene Berechnung des Weltunterganges bereits überholt war, konnte er das Schriftstück nicht leicht ohne eine entsprechende Bemerkung aufnehmen, und der Excerptor durfte seinerseits von der Berechnung nicht in einer Weise reden, als ob sie dem Autor angehörte. Das Urteil Neumanns wird daher richtig sein. Nur hat man meines Erachtens nicht gerade bei der Regierung Zenos stehen zu bleiben, sondern auch noch die nächste Folgezeit bis etwa zum Schluss des 5. Jahrhunderts für die Schrift in Betracht zu ziehen. Bei diesem Ergebnis fällt es in der

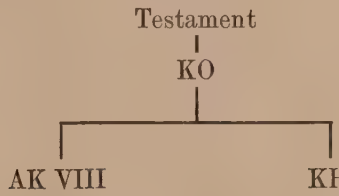
Stelle allerdings auf, dass die erwähnten Schriften als Pseudepigrapha bezeichnet werden, und Neumann glaubt das betreffende Wort dem Excerptor zuweisen zu sollen, weil die Apostolischen Konstitutionen erst durch die trullanische Synode 692 c. 2 für apokryph erklärt worden seien, während der Autor der Schrift zwei Jahrhunderte früher lebte. Ich finde dazu keinen hinlänglichen Grund. Es ist vor allem zu beachten, dass das Trullanum die Apostolischen Konstitutionen wohl von dem kirchlichen Gebrauch ausschloss, weil sie durch die Häretiker verfälscht worden seien, sie aber damit indirekt, wenigstens in der Hauptsache, den Aposteln zuerkannte und das Werk im allgemeinen auch fortan als apostolisch galt. Sodann handelt es sich in der Stelle nicht bloss um diese, sondern auch noch um andere Schriften, und dass diese unecht seien, kann der Autor der Theosophie sicher ebenso gut als ein Späterer erkannt haben.

Verhält es sich mit der Theosophie in der angeführten Weise, dann bezeugt sie das Vorhandensein des Testaments um dieselbe Zeit, in der es Severus von Antiochien gekannt zu haben scheint. Im übrigen sind wir für die Zeitbestimmung auf die Schrift selbst und ihr Verhältnis zu den verwandten Schriften angewiesen.

In nächster Verwandtschaft steht zu der Schrift die Ägyptische Kirchenordnung (= KO). Der Herausgeber hat dies richtig erkannt, und indem er ferner die Ansicht gewann, dass die KO nichts anderes als ein Auszug aus dem Testament sei, ergab sich ihm in jenem Dokument ein sicherer Zeuge der Schrift. Die Zeit dieses Zeugen ist indessen selbst schwer zu bestimmen. Es besteht nicht einmal darüber eine Übereinstimmung, ob die KO jünger oder älter ist als das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen (= AK VIII). Die Kontroverse, die darüber zwischen mir und H. Achelis besteht, ist dem Herausgeber nicht entgangen. Er kommt auf sie S. XIX zu sprechen, und er meint, dass die von ihm aufgefundene neue Schrift dem Zweifel ein Ende

mache, da sie deutlich als Quelle der KO und durch Vermittlung dieser Schrift auch als Quelle der AK VIII sich darstelle. Was aber den Ursprung der KO betrifft, so glaubt er die Schrift dem 3. Jahrhundert zuweisen zu sollen.

Die Thesen stehen von dem Ergebnis, zu dem meine Studien über das Verhältnis der AK VIII und der KO führten, weit ab. Da der griechische Paralleltext, den wir zu den AK VIII haben, einerseits offenbar später ist als dieses Schriftstück und andererseits die Übergangsstufe zu der KO bildet, so fiel mir die KO unter die AK herab und, da die AK um 400 entstanden, mindestens mehr oder weniger weit in das 5. Jahrhundert hinein. Die Thesen nähern sich der Theorie von Achelis, der die fraglichen Schriften ins umgekehrte Verhältnis setzt, die KO als durch den erwähnten Paralleltext vermittelte Quelle der AK VIII ansieht. Bezüglich der Kanones Hippolyts (= KH) aber wird mir recht gegeben. Dieselben seien mit der KO wohl enge verwandt; sie seien aber offenbar jünger als diese; sie erweisen sich auch sonst als die abhängige Schrift und seien demgemäss aus der KO geflossen, nicht deren Quelle (S. XXXV). Während somit nach der bisherigen Auffassung alle Schriften in gerader Linie von einander abstammen, nur mit dem Unterschied, dass die Richtung verschieden bestimmt wurde, indem sich mir die Reihenfolge AK VIII — KO — KH ergab, Achelis die umgekehrte, tritt nach Rahmani bei der KO eine Verzweigung ein und den Ausgangspunkt bildet die neue Schrift. Der Stammbaum der Schriften ist für ihn somit folgender:



Die Richtigkeit des Stammbaumes beruht hauptsächlich auf zwei Fragen. Nimmt die KO die ihr zugewiesene Mittel-

stellung ein? Ist sie näherhin die Vorlage der AK VIII und fällt sie in die ihr zuerkannte Zeit? Ist das Testament ferner die Quelle der KO? Kann es überhaupt als das älteste Dokument in dem Schriftencyklus angesehen werden? Der Herausgeber erörterte zunächst die Frage nach der Zeit der KO. Dieselbe ist nicht neu. Sie spielte bereits in der Kontroverse zwischen mir und Achelis eine Rolle. Während sie aber hier nur eine untergeordnete Stelle einnahm, tritt sie jetzt in den Vordergrund. Sie ist daher aufs neue zu untersuchen, und dies um so mehr, als ihre Lösung nicht bloss für die Würdigung der neuen Schrift, sondern auch für die Bestimmung des ganzen einschlägigen Schriftencyklus von grosser Bedeutung ist. Bevor wir indessen dazu übergehen, ist der neue Oktateuch und die Stellung des Testaments in ihm noch etwas näher ins Auge zu fassen.

Der syrische und der koptische Oktateuch sind, wie wir gesehen (S. 12), einander so nahe verwandt, dass zwischen ihnen eine Abhängigkeit anzunehmen ist, und wenn wir das Verhältnis näher zu bestimmen suchen, wird dem ersteren die Priorität zuzuerkennen sein. Wie mir scheint, ist schon aus inneren Gründen so zu entscheiden, sofern der syrische Oktateuch in den aus den AK VIII stammenden Bestandteilen sich enge und unmittelbar an dieses Werk anschliesst, die Stücke, die es aus ihm entlehnt, soweit man nach der Mitteilung Rahmanis urteilen kann, vollständig mitteilt, während der Kopte einen Teil der Stücke nicht bloss im Auszuge, sondern auch, wie die Kapitel über den Subdiakon, den Lektor und die Diakonisse (Tattam S. 126) zeigen, in einer starken Umbildung bietet. Noch deutlicher spricht in dieser Beziehung die Überlieferung. Der syrische Oktateuch geht jedenfalls ins 8. Jahrhundert zurück, da die dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörige Pariser Handschrift bereits Auszüge aus ihm mitteilt. Der Oktateuch Tattams mit seiner boheirischen Version ruht auf einem sahidischen Text;

nach dem Nachweis Lagardes [1]) floss er sogar aus dem sahidischen Kodex v. J. 1006. Demgemäss entstand er nicht vor dem 11. Jahrhundert, und da nach der Verwandtschaft, die zwischen den zwei Oktateuchen besteht, der eine dem anderen nachgebildet ist, so hat als Vorlage der syrische zu gelten [2]).

Ist der syrische Oktateuch das Vorbild des koptischen, so hat er seinerseits sein Vorbild an dem Oktateuch der AK. Dass er keine originale Schöpfung ist, sondern auf künstlicher Anlehnung an eine andere Schrift beruht, springt bei seiner Anlage in die Augen, und vorerst ist wenigstens kein anderes Werk bekannt, dem er nachgebildet sein könnte.

Es fragt sich aber weiter, wie er näherhin entstanden ist, und vor allem, ob er seine Komposition etwa dem Autor des Schriftstückes verdankt, das jetzt aus ihm zum erstenmal ganz an die Öffentlichkeit tritt. Wie mir scheint, genügt eine Beobachtung, um die Frage zu verneinen. Der Oktateuch kündigt sich in der Überschrift als Testament oder als Worte an, die der Herr nach seiner Auferstehung zu den Aposteln redete, und dem entsprechen die Bücher I—II, die das Testament umfassen; dagegen folgen in den weiteren Büchern nicht mehr Worte des Herrn, sondern Worte der Apostel. Da dem Autor des Oktateuches, auch wenn er das Testament verfasste, indem er im übrigen an ein fremdes Werk sich anlehnte und diesem Werk den Stoff für den grösseren Teil seiner Bücher entnahm, die Hände stark gebunden waren, so darf man sich an gewissen Unebenheiten

1) Mitteilungen I, 176 ff.

2) Ich nahm in meiner Monographie über die AK 1891 S. 252, da damals der syrische Oktateuch nur unvollständig aus der Pariser Handschrift bekannt war, als Vorbild des koptischen den der AK an. Die Auffassung stellt sich jetzt, soweit es sich um das nähere Verhältnis handelt, als unrichtig dar; sie ist aber insofern richtig, als der syrische Oktateuch seinerseits auf Anlehnung an den der AK ruht.

und Widersprüchen nicht allzusehr stossen. Das Testament ist in sich selbst kein litterarisches Meisterwerk. Christus nimmt in ihm insbesondere nicht die Stellung ein, die man nach der Überschrift erwarten sollte. Nur im Anfang oder im apokalyptischen Teil erscheint er deutlich als der redende, und dann tritt er auffällig zurück, um erst am Schluss wieder das Wort zu ergreifen. Die Fiktion haftet der Schrift im ganzen nur sehr äusserlich und dürftig an, und unter diesen Umständen darf man auch an die weiteren Bestandteile oder an den Oktateuch überhaupt keine hohen Anforderungen stellen. Doch ist dem Verfasser des Testamentes ein Widerspruch, wie der hervorgehobene, dass er, während er in der Überschrift für acht Bücher Worte des Herrn in Aussicht stellte, für sechs Bücher vielmehr Worte der Apostel sollte gebracht haben, nicht ohne weiteres zuzuschreiben. Die Erscheinung begreift sich zur Genüge nur, wenn das Testament und der Oktateuch im Ursprung auseinanderfallen und der Autor des letzteren gleich den anderen Bestandteilen des Werkes auch das Testament bereits vorfand.

Wenn hiernach der Oktateuch später ist als das Testament, so fragt es sich ferner, wo er entstanden ist, ob auf griechischem oder syrischem Boden, indem wohl alle seine Bestandteile auf griechischen Ursprung zurückgehen, er selbst aber nur in syrischer Sprache auf uns gelangte. Da nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Handschriften von Mossul und Rom Jakob das Testament im Jahre 687 übersetzte und in der Pariser Handschrift zu den Akten der Synode von Karthago und den Briefen Cyprians bemerkt ist, sie seien aus der lateinischen Sprache in die griechische, und im Jahre 687 aus der griechischen in die syrische übersetzt worden, so schliesst Rahmani, Jakob habe alle Bücher des Oktateuchs und nicht bloss sie, sondern auch die in der Pariser Handschrift ihnen angeschlossenen Stücke übersetzt (S. XIII Anm. 1), und nimmt damit eine griechische Ab-

fassung des Oktateuchs an. Ebenso lässt Harnack das Testament bereits als Bestandteil des Oktateuchs zu den Syrern kommen und das Sammelwerk schon im Jahre 687 vorhanden sein[1]). Das Zusammentreffen jener Daten ist bemerkenswert. Es zeigt, dass im Jahre 687 bei den Syrern ein reger Übersetzungseifer sich entfaltete. Der Schluss Rahmanis geht aber zu weit. Die Notiz der Pariser Handschrift bezieht sich, wie ihr erster Teil zeigt, nur auf die Stücke, bei denen sie steht, und auch die Handschrift gestattet nicht, ihr eine weitere Beziehung zu geben, weil ihr Schreiber die in Frage kommenden Stücke nicht einer einheitlichen Vorlage entnommen hat[2]). Und wie jene Notiz nicht über die zu ihr gehörigen Stücke hinausführt, so auch nicht die in Betracht kommende Notiz im Oktateuch. Sie steht, wie wir gesehen haben, am Ende des zweiten Buches oder am Schluss des Testamentes, und die Stellung nötigt nicht bloss, die Übersetzung Jakobs auf jenes Schriftstück zu beschränken und die Übersetzung der weiteren Bücher Jakob abzusprechen, da die Bemerkung im anderen Fall am Schluss des Oktateuchs oder am Ende der einzelnen Bücher stehen müsste, sondern sie zeigt noch weiter, dass dem syrischen Übersetzer das Testament zukam, bevor es ein Bestandteil des Oktateuchs war. Dem Schluss liesse sich allenfalls durch die Annahme ausweichen, dass die übrigen Stücke des Oktateuches schon früher übertragen und bei ihnen die ältere Übersetzung für das Sammelwerk übernommen wurde. Für das achte Buch mit den Apostolischen Kanones hat diese Annahme keine besondere Schwierigkeit. Da die erste und grössere Hälfte der Kanones um 500 bereits ins Lateinische übertragen wurde, so wurden sie bei ihrem Ursprung in Syrien frühzeitig wohl auch in die Sprache dieses Landes

1) Vorläufige Bemerkungen S. 3 Anm. 2.

2) Vgl. Baumstark in der Röm. Quartalschrift 1900 S. 5 f. 24 f.

übersetzt[1]). Ebenso dürfte die Apostolische Kirchenordnung, die im dritten Buch steht, in Bälde eine Übersetzung erfahren haben. Dagegen liegt die Sache für die aus den AK VIII stammenden weiteren Stücke schwieriger. Die AK gingen als Ganzes nicht ins Syrische über. Da die AK VIII in einer leisen Überarbeitung allem nach auch für sich allein in Umlauf waren, so liesse sich an eine Übersetzung dieses Buches denken. Nachrichten sind indessen, wie es scheint, darüber nicht vorhanden. Auf der anderen Seite ist bei der eigentümlichen Zerstückelung, in der die AK VIII im Oktateuch erscheinen, für diesen eher eine neue Übersetzung als die Benutzung einer älteren anzunehmen. Ebenso darf man mit Grund fragen, ob, wenn für den Oktateuch nur ein Teil neu übersetzt wurde, der Name des Übersetzers überhaupt angegeben worden wäre. Eher könnte man an sich daran denken, dass umgekehrt die Arbeit Jakobs bei der Übersetzung des Oktateuchs übernommen worden wäre. Aber auch so geht es nicht ohne Schwierigkeit ab. Die Annahme ist überhaupt, mag sie so oder anders näher gefasst werden, ein blosser Notbehelf. Die natürliche Erklärung führt zum Schluss, dass Jakob das Testament als Schrift für sich übersetzte und seine Übersetzung dann zur Komposition des Oktateuches verwendet wurde. Baumstark findet die Entstehung des Werkes auf griechischem Boden auch deswegen unbegreiflich, weil hier in den AK bereits ein Oktateuch bestand[2]). Ich möchte dieses Moment nicht so betonen. Es handelt sich nicht bloss um ein Bedürfnis; der zweite Oktateuch kann auch gebildet worden sein, um den ersten zu verdrängen, und diese Auffassung hat sogar den Vorzug, da es im anderen Fall das Einfachste war, den bestehenden Oktateuch sich anzueignen oder zu übersetzen.

1) Baumstark ist geneigt, eine syrische Übersetzung schon für das 5. Jahrhundert anzunehmen. Röm. Quartalschrift 1900 S. 25.
2) Röm. Quartalschrift 1900 S. 25 f.

Entstand der Oktateuch auf syrischem Boden, dann zeugt die Subscription des Testamentes nicht für, sondern gegen sein Vorhandensein. Indessen liegt seine Bildung der Übersetzung des Testamentes nicht gar fern. Wie die Pariser Handschrift zeigt, erfolgte sie jedenfalls noch im 8. Jahrhundert. Bei der regen Übersetzungsthätigkeit, die im J. 687 in Syrien stattfand, lässt es sich fragen, ob sie nicht mit dem Plan des Oktateuchs in Verbindung stand. Mehr aber als eine Vermutung lässt sich darüber nicht aussprechen.

Das Testament[1]) ist im syrischen Oktateuch in zwei Bücher zerlegt. In der ägyptischen Überlieferung, in der bereits von Rahmani benutzten arabischen und auf einem koptischen Text beruhenden Übersetzung, in der äthiopischen Version und im Nomokanon des Makarius, bezw. im koptischen Oktateuch, erscheint es als ein Buch, und ohne Zweifel ist diese Gestalt die ursprüngliche. Die syrische Überlieferung lässt sich zwar weiter mit Sicherheit zurückverfolgen als die ägyptische. Auch ist die Zweiteilung nicht unnatürlich. Mit dem Abschnitt über die Proselyten und Täuflinge beginnt ein von dem vorausgehenden stark abweichender Teil, und die Überschrift desselben entspricht, wenn auch nicht gerade durchaus, immerhin zur Genüge seinem Inhalt. Auf der anderen Seite lässt sich aber die Schrift ebenso gut als eine einheitliche denken, und wenn die Zweiteilung ursprünglich wäre, wäre sie in der ägyptischen Überlieferung nicht leicht ganz verschwunden; sie liesse sich wenigstens in der äthiopischen Übersetzung erwarten, die vom koptischen Oktateuch nicht abhängig und bei der deshalb auch nicht wie bei diesem mit dem Interesse zu rechnen ist, die zwei Bücher in eines zusammenzuziehen. Umgekehrt ist bei dem syrischen Oktateuch das Interesse

1) Bezüglich der Überlieferungsgeschichte sei auf die eingehende Darstellung Baumstarks in der Röm. Quartalschrift 1900 und besonders die Stammtafel S. 28 verwiesen.

in Anschlag zu bringen, die Schrift in zwei Bücher zu zerlegen, und so kann er trotz seines höheren Alters nicht als Zeuge für die ursprüngliche Zweiteilung dienen. Höchstens lässt sich fragen, ob sein Autor die Zweiteilung nicht schon vorfand. Man sieht aber nicht recht ein, warum sie vorher schon durch einen Dritten veranstaltet worden sein sollte, während sie dem Autor des Oktateuches nahe lag, wenn er nicht etwa zur Erreichung der Achtzahl ein weiteres Schriftstück als Buch aufnehmen wollte. Wie es sich aber damit verhalten mag, jedenfalls wurde der Name des Klemens erst bei der Bildung des Oktateuches mit der Schrift in Verbindung gebracht. Der Name hängt ursprünglich mit dem Oktateuch der AK zusammen, und er haftet andererseits in einer Weise dem syrischen Oktateuch an, dass er in diesem nur als einer Nachbildung von jenem sich begreift [1]).

1) Harnack möchte allenfalls die Zweiteilung daraus erklären, dass man gewohnt war, zwei Bücher des Klemens zu besitzen, wie man auch den einen pseudoklementinischen Brief De virginitate ganz willkürlich in zwei zerrissen habe (Vorläufige Bemerkungen S. 3 Anm. 3). Zu der Vermutung liegt aber kein Grund vor. Es handelt sich hier nicht so fast um zwei, als um acht Bücher des Klemens. Die Zweiteilung ist nur Mittel zum Zweck.

II.

Die Zeit der Ägyptischen Kirchenordnung.

Die KO ist nur als Bestandteil von grösseren Schriftencyklen überliefert. Ludolf fand ihren Anfang in einem grossen äthiopischen Rechtsbuch. Dasselbe enthält an erster Stelle 127 apostolische Kanones, bezw. 71 + 56, indem die Kanones gleichsam in zwei Bücher eingeteilt sind, an zweiter Stelle 38 Kanones Hippolyts, des weiteren die Kanones von Nicäa, Ancyra und anderen alten Synoden sowie von einigen Vätern. Es handelt sich hier näherhin um das erste Stück oder die Sammlung von apostolischen Kanones, indem sie die KO in c. 21—47 enthält. Da die koptischen Jakobiten dieselben 71 + 56 = 127 Kanones haben, so war bereits der Dominikaner J. M. Wansleben im stande, über sie zu berichten; er gab in seiner Histoire de l'église d'Alexandrie 1677 den Inhalt der einzelnen Kanones kurz an [1]). Näheres erfuhr man durch Ludolf, indem die ihm zu Gebot stehende Handschrift nicht bloss ein Verzeichnis der Titel der Kanones, sondern auch einen Teil der letzteren selbst enthielt, nämlich c. 1—20 oder die sog. Apostolische Kirchenordnung, und $2^1/_2$ weitere Kanones oder die KO bis etwa zur Mitte des Diakonkapitels [2]) Er veröffentlichte,

1) J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I (1843) 191—193, druckte den ersten Teil der Inhaltsangabe, betreffend die ersten 71 Kanones, wieder ab, Tattam, The Apostolical Constitutions 1848 p. V—XIII, den ganzen Bericht.

2) Den Rest des Kapitels veröffentlichte ich nach der äthiopischen Synodus-Handschrift der Tübinger Universitätsbibliothek in einer

was ihm vorlag, mit Beifügung einer lateinischen Übersetzung in dem Commentarius ad suam historiam Aethiopicam 1691 p. 304—328.

Bei dem äthiopischen Bruchstück hatte es auf anderthalb Jahrhunderte sein Bewenden. Die ganze Sammlung wurde durch H. Tattam in The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic 1848 aus einer Handschrift vom Jahre 1804 koptisch und mit englischer Übersetzung herausgegeben, und sie erschien hier in etwas anderer Gliederung. Den 71 Kanones des Äthiopen entsprechen 79, und die Apostolische Kirchenordnung umfasst c. 1—30, die KO c. 31—62; in c. 63—79 steht, was sich übrigens schon früher aus der Inhaltsangabe oder dem Titelverzeichnis erschliessen liess, das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen mit einigen Veränderungen und zum Teil in auszüg-

---

durch Dr. Dannecker veranstalteten deutschen Übersetzung im Historischen Jahrbuch 1895 S. 485. Da das Kapitel auch in der sofort zu erwähnenden lateinischen Übersetzung nicht ganz erhalten ist, so teile ich das Stück auch hier mit. Es lautet: „Was die Presbyter aber anlangt, da der Bischof und die Presbyter insgesamt mit ihm Gemeinschaft haben, so sollen sie ihre Hände ihm auflegen, weil der Eine Geist herabsteigt und der Priester empfängt allein. Aber in den Ordinierten ist nicht die Macht; und deshalb soll ein Anagnost oder Subdiakon nicht von einem Priester allein ordiniert werden, sondern der Bischof allein soll ordinieren und ihm die Hand auflegen. — Gebet bei der Weihe der Diakonen. O Gott, der du alles geschaffen, der du alles hervorgebracht [und] ausgeschmückt hast, Vater unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus, den du gesandt hast, dass er diene nach deinem Willen und uns offenbare deine Barmherzigkeit, Vater, der Geist deiner Gnade und deiner Sorge [komme] über diesen deinen Diener, den du zum Diakon auserwählt hast, dass er sei inmitten deiner Kirche und dein Allerheiligstes mitteile (oder: reiche), welches dir dargebracht wird vom wohlgefälligen obersten Priester zum Preise deines Namens, damit er untadelhaft in reinem Leben verwalte die Stufen der Weihe, zu der er erhoben wird; dass er deine Ehre erreiche und dich preise durch deinen Sohn Jesus, unseren Herrn, in welchem dir ist Preis und Macht und Kraft und Lob mit dem heiligen Geiste jetzt und immerdar und für alle Ewigkeit. Amen."

licher Fassung; der letzte Teil, entsprechend den 56 Kanones des Äthiopen und die bekannten 85 Apostolischen Kanones enthaltend, ist in der Handschrift nicht nach Zahlen gegliedert und die Einteilung in 85 Kanones, welche die Ausgabe bietet, vom Herausgeber beigefügt. Auf der anderen Seite ist die Sammlung in der Handschrift noch in sieben oder vielmehr in acht Bücher eingeteilt, wie schon oben (S. 12) bemerkt wurde. Was den Text anlangt, so bietet der Kopte die KO erheblich kürzer als der Äthiope, indem die liturgischen Stücke in ihm fehlen. Eine griechische Restitution der Schrift, veranstaltet durch Lagarde, steht unter dem Titel: Constitutiones ecclesiae Aegyptiacae, in Bunsens Analecta Antenicaena 1854 II, 461—477.

Der Tattamsche Text ist näherhin der unterägyptische, memphitische oder boheirische Dialekt. In den Aegyptiaca veröffentlichte Lagarde im Jahre 1883 aus einem Kodex vom Jahre 1006 eine oberägyptische, thebanische oder sahidische Version, und die Sammlung zerfällt hier in 78 und (für die Apostolischen Kanones, die in der Handschrift eigentümlicherweise die erste Stelle einnehmen) 71 Kanones; die KO umfasst, wie bei Tattam, c. 31—62. Ebenso gab Bouriant in dem Recueil des travaux relatifs à la philologie égyptienne die Schrift in der oberägyptischen Version, aber aus einer sehr jungen Handschrift heraus. Eine deutsche Übersetzung der KO, nach dem Text der Aegyptiaca Lagardes von Dr. Steindorff bearbeitet, veröffentlichte H. Achelis 1891 in der Schrift: Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, bezw. die Canones Hippolyti, wie der einstweilen erschienene erste Teil näherhin betitelt ist, in den von O. v. Gebhardt und A. Harnack herausgegebenen Texten und Untersuchungen VI, 4.

Die angeführten Rezensionen haben, wenn sie auch die Zahl der Kanones verschieden angeben, das mit einander gemein, dass sie mit der doppelten Zählung die Sammlung in zwei Teile oder Bücher zerlegen, und auch die unter-

ägyptische Version macht keine Ausnahme, da die Zählung der Kanones nicht mit jedem Buch neu beginnt, durch die sechs ersten Bücher vielmehr fortläuft und eben damit jene Gliederung als eine ältere bekundet. Die Einteilung rührt, wie schon Wansleben andeutete und Abu Ishaq ibn-al-Assal in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in der Einleitung zu seinem Nomokanon bestimmt berichtet [1]), von den Kopten, näherhin von den koptischen Jakobiten her. Bei den koptischen Melchiten, den syrischen Jakobiten und den Nestorianern bestand die Sammlung in einem Buch, und bei den letzteren umfasste sie 82, bei den beiden anderen 83 Kanones. Die Gliederung war durch den verschiedenen Inhalt der Sammlung nahe gelegt, indem der erste und grössere Teil aus einer Reihe von Schriften oder Schriftstücken, der zweite aus eigentlichen Kanones, den bekannten Apostolischen Kanones, besteht.

War unsere Kenntnis von der KO bisher nur durch die koptische und das Bruchstück der äthiopischen Version vermittelt, so traten jüngst noch einige Teile der Schrift in einer alten lateinischen Übersetzung ans Licht, der Anfang oder der Abschnitt über die Weihen bis etwa zur Mitte des Gebetes bei der Weihe des Diakons und drei weitere Stücke [2]). Der Lateiner reiht die KO gleich den orientalischen Versionen an die Apostolische Kirchenordnung an, und unter diesen Umständen lässt sich vermuten, dass er ihr auch noch dasselbe folgen liess, was diese, nämlich das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen samt den Apostolischen Kanones. Vor der Apostolischen Kirchen-

1) Die Stelle steht in der (unvollendeten) Ausgabe des Corpus iuris Abessinorum 1890 von J. Bachmann S. XXXIV und wurde von Achelis in Zeitschrift f. KG. XV, 13 wiederholt.

2) Diese Stücke sind ein Teil von c. 46—47 oder der Schilderung der Tauffeierlichkeit, vom Taufakt an bis zur Kommunion (Achelis S. 97—102); c. 48 b—60 a (ebd. S. 106—121); ein Teil von c. 62, vom Gebet zur 9. Stunde an bis gegen Schluss (ebd. S. 128—135).

ordnung oder an erster Stelle hat er die Apostolische Didaskalia. Die Bruchstücke, die von ihm erhalten sind, bewahrt ein Palimpsestkodex der Kapitelsbibliothek von Verona, und sie wurden durch E. Hauler jüngst veröffentlicht[1]). Da die lateinische Übersetzung die übrigen Versionen an Treue und Zuverlässigkeit übertrifft, so werde ich sie, soweit sie bekannt ist, bei der Erörterung der Schrift zu Grund legen.

Es wurde bereits bemerkt, dass im Kopten die liturgischen Stücke fehlen, in den Kapiteln über die Ordines die Weihegebete und im Bischofskapitel noch weiter die Darstellung des Gottesdienstes, und da diese Stücke im Äthiopen und Lateiner nicht etwa einen Zusatz bilden, vom Kopten vielmehr ausgelassen wurden, so folgt, dass auch er die KO nicht vollständig überliefert. Der Mangel ist insofern nicht von grösserer Bedeutung, als die beiden anderen Übersetzungen ergänzend eintreten und die liturgischen Stücke aus ihnen in den Kopten sich einsetzen lassen. Indessen stimmen in der Darstellung des Gottesdienstes auch diese beiden Versionen nicht ganz überein, indem der Äthiope die Liturgie ausführlicher giebt als der Lateiner. Dazu leidet der Kopte noch an einem anderen Gebrechen. Das Taufsymbol erscheint bei ihm in dem Abschnitt über die Taufe c. 46 formell und inhaltlich in einer anderen Gestalt als im Lateiner, und da dieser, wie die einschlägigen Parallelschriften zeigen, das Symbol in seiner ursprünglichen Fassung hat, so zeigt sich, dass der Kopte die KO nicht bloss verkürzt, sondern teilweise auch umgebildet überliefert. Unter diesen Umständen ist auch die Version, welche die Schrift am vollständigsten überliefert, bei der folgenden Erörterung nur mit Vorsicht und Vorbehalt zu verwenden. Das Taufsymbol, das sie bietet, muss, obwohl es reich an chronologischen Anhaltspunkten ist, gänzlich ausser Spiel bleiben, da es

1) Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina; accedunt Canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae 1900.

nicht der KO selbst, sondern einem Späteren angehört, sei nun dieser der koptische Übersetzer oder ein Dritter.

Die Frage nach der Zeit der KO wurde erst spät aufgeworfen. Zuerst erregte die durch den Äthiopen überlieferte Liturgie die Aufmerksamkeit. Bunsen glaubte in dem zweiten Bande seines Werkes über Hippolytus und seine Zeit 1853 in ihr die ursprüngliche Form der Liturgie des hl. Markus zu finden und sie etwa der Mitte des 2. Jahrhunderts zuweisen zu sollen; er brachte sie auch als Liturgia Alexandrinae ecclesiae apostolica in jenem Werk (S. 444—458 sowie in den Analecta Antenicaena III (1854), 106—126 zum Abdruck. Die Auffassung fand teils Zustimmung, teils Widerspruch. Die Kontroverse ist in meiner Untersuchung über die Liturgie in der Theologischen Quartalschrift 1898 S. 513—547 dargestellt.

In ein neues Stadium trat die Frage, als man anfing, die Schrift als Glied des Schriftencyklus zu fassen, als dessen Bestandteil sie erscheint, und man löste sie zunächst einfach nach der Stellung, welche man der KO in dem Cyklus zuerkannte. Da Achelis in der KO einerseits eine Überarbeitung der KH fand, die nach seiner Auffassung im J. 218 entstanden, andererseits eine Quelle der AK, die er nach der früheren Ansicht auf die Mitte des 4. Jahrhunderts ansetzte, blieb als Zeit der Schrift wenig mehr als das Jahrhundert vor dem Nicänum übrig (Canones Hippolyti 1891 S. 27). Indem er dann später nach meiner Beweisführung mit den AK auf das Jahr 400 in runder Zahl herabging, ergab sich ihm ein etwas grösserer Spielraum (Hippolytus im Kirchenrecht, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XV, 1895, S. 1 bis 43). Nimmt man von demselben die Mitte, so kommt man auf den Anfang des 4. Jahrhunderts. Für mich fiel die Schrift, da ich in dem Teil, den sie mit den AK gemein hat, einen Auszug aus diesem Werk erkannte, unter das Jahr 400 herab. Die verschiedene Datierung der Schrift beruhte im Anfang allein auf der verschiedenen Bestimmung

ihres Verhältnisses zu den verwandten Schriften. In den Verhandlungen, zu denen der Gegensatz führte, wurde auch der Inhalt der Schriften oder die Verschiedenheit einzelner Verordnungen zur Festsetzung der Zeit herangezogen. Achelis fand in seiner zweiten Abhandlung in der KO eine ältere Praxis berücksichtigt, als in den AK, während sich mir bei einigen Verordnungen das umgekehrte Verhältnis, bei anderen eine zeitliche Bestimmung als unmöglich oder unsicher herausstellte (Hist. Jahrbuch 1895 S. 473—509).

Rahmani knüpft ebenfalls an den Inhalt an, und er glaubt aus ihm die Entstehung der KO im 3. Jahrhundert oder wenigstens vor den AK darthun zu können. Sechs Punkte sollen hier entscheidend sein (S. XX).

1. Die AK VIII, 4 lassen die Bischofsweihe, wird geltend gemacht, durch einen Bischof unter Assistenz von zwei weiteren vollziehen und die Diakonen dabei das Evangelienbuch auf das Haupt des Weihekandidaten legen. Die KO lasse nur einen der anwesenden Bischöfe die Hand auflegen und das Weihegebet sprechen und gedenke der Auflegung des Evangeliums nicht.

2. Nach der KO finde weder bei der Weihe des Lektors noch bei der des Subdiakons eine Handauflegung statt, während dieser Ritus bei beiden Weihen nach den AK VIII, 21—22 schon im 4. Jahrhundert üblich gewesen sei.

3. Die KO stelle die Weihe des Lektors c. 35 vor die des Subdiakons c. 36, eine Ordnung, die über die Mitte des 3. Jahrhunderts zurückweise, da von da an, wie der Brief des Papstes Kornelius an den Bischof Fabius von Antiochien (Eus. H. E. VI, 43, 11) zeige, die Subdiakonen den Vorrang vor den Lektoren gehabt haben.

4. Nach der KO c. 55 werde in der Karwoche nur an den zwei letzten Tagen gefastet, nach der Apostolischen Didaskalia c. 21 und den AK V, 18 sowie nach dem Brief des Bischofs Dionysius d. Gr. an Basilides an allen Tagen der Woche.

5. Die KO c. 46 lasse die Lehre von der Auferstehung des Fleisches den Katechumenen erst nach Empfang der Taufe mitteilen, und im Taufsymbol fehle demgemäss der bezügliche Artikel, was ein Zeichen hohen Alters sei.

6. Die KO stelle sich deutlich als Mittelglied zwischen dem Testament und den AK VIII dar, indem diese Schrift einerseits Stellen habe, welche bereits in der KO eine Veränderung erfahren haben, andererseits einige Stellen auslasse, einige entsprechend der Disciplin ihrer Zeit ändere.

Die Punkte betreffen mit einer Ausnahme alle den Ritus und die Disciplin des christlichen Altertums und bewegen sich auf einem Gebiete, das vielfach im Dunkeln liegt. Will man sie daher zu einem Beweise verwenden, so ist mit grosser Vorsicht und Umsicht zu verfahren, und diesem Erfordernis wurde, so viel ich sehe, nicht genügend entsprochen.

1. Die Darstellung des Ritus der Bischofsweihe ist nicht ganz vollständig. Die AK lassen den Consecrator mit zwei anderen Bischöfen neben dem Altar stehen. Die Handauflegung heben sie nicht ausdrücklich hervor; sie setzen sie als selbstverständlich in dem betreffenden Satze voraus, zumal sie schon am Anfang des Kapitels erwähnt wird, und sie sind wohl so zu verstehen, dass mit oder nach dem Consecrator auch die zwei assistierenden Bischöfe sie vornehmen. Das Weihegebet spricht in ihnen sicher nur der Consecrator, wie nicht bloss das einleitende λεγέτω, sondern noch deutlicher die Worte καὶ ταῦτα ἐπευξαμένου nach dem Gebete zeigen. In der KO andererseits nimmt die Handauflegung nicht bloss der Consecrator vor, sondern auch die übrigen Bischöfe, und zwar schon vor jenem. Die Schriften verhalten sich also nicht so zu einander, wie man nach Rahmani glauben sollte. Die Handauflegung ist in der KO nicht einfacher; sie ist eine doppelte, und die erste wird durch die Gesamtheit der Bischöfe vollzogen; in den AK ist dagegen nur eine anzu-

nehmen, an der sich ausser dem Consecrator noch zwei weitere Bischöfe beteiligen. Wird die Sache so richtig gestellt, so hat man schwerlich einen Grund, die KO als die frühere Schrift zu betrachten. Ihr Ritus stellt sich vielmehr als der entwickeltere dar. Die AK lassen allerdings dem Weihekandidaten auch noch das Evangelium auf das Haupt legen, die KO nicht. Wie wenig aber das Fehlen dieser Ceremonie der KO ein höheres Alter sichert, zeigt der Ritus der alexandrinischen Jakobiten, in dem sie, also in späterer Zeit, ebenfalls keine Stelle hat. Vgl. Denzinger, Ritus Orientalium II (1864), 18—28.

2. Die Vorenthaltung der Handauflegung bei der Weihe des Subdiakons und Lektors wurde zum Beweis der Priorität der KO vor den AK bereits von Achelis in Z. f. KG. XV, 30—32 geltend gemacht, und der Punkt wurde von mir schon im Historischen Jahrbuch 1895 S. 21—24; 496—498 gewürdigt. Das Argument setzt voraus, dass der Subdiakon und der Lektor zuerst ohne Handauflegung und später mittelst dieser Ceremonie geweiht wurden, näherhin, da der Schluss erst so zwingend wird, dass jener Ritus früher allein bestand und später, mit dem Aufkommen der AK, durch den in diesem Werke enthaltenen Ritus, die Weihe durch Handauflegung, allenthalben verdrängt wurde. Es trifft aber keine dieser beiden Voraussetzungen zu.

Die Zeugnisse, auf die man sich dafür berief, dass der Lektor und der Subdiakon im 4. Jahrhundert ohne Handauflegung geweiht wurden, beweisen dies nicht.

Epiphanius, Expositio fidei c. 20 (21), lässt allerdings Verheiratete zum Lektorat zu, im Notfall selbst Leute, die in zweiter Ehe leben, während er vom Episkopat, Presbyterat, Diakonat und Subdiakonat die zweimal Verheirateten ausschliesst, und dies auch dann, wenn sie Witwer sind oder der Frau sich enthalten. Die verschiedene Forderung in Bezug auf die Ehe mag die Vermutung nahe legen, dass auch die Einsetzung in das Amt auf verschiedene Weise er-

folgte, dass der Lektor, von dem in dieser Beziehung weniger verlangt wurde, nicht gleich den übrigen Klerikern die Handauflegung empfing. Notwendig aber ist der Schluss nicht, und dass er geradezu unbegründet ist, zeigt das Werk, dem wir über derartige Verhältnisse die reichlichsten Aufschlüsse verdanken. Die AK VI, 17 stellen den Subdiakon und den Lektor, letzteren auch noch can. 26, bezüglich der Ehe gleichfalls freier als den Bischof, Presbyter und Diakon, indem sie ihnen eine Ehe nach Einsetzung in das Amt gestatten, während sie diesen die Verehelichung verbieten, und doch haben sie für alle in gleicher Weise die Handauflegung.

Die Synode von Antiochien 341 c. 10 verordnet: Die Chorbischöfe dürfen, wenn sie auch die Weihe als Bischöfe empfangen haben, wohl Lektoren, Subdiakonen und Exorcisten einsetzen, καθιστᾶν, nicht aber ohne Erlaubnis des Bischofs der Stadt, zu welcher sie und die Landschaft gehören, einen Presbyter oder Diakon weihen, χειροτονεῖν. Sie redet also bei den Lektoren und Subdiakonen nicht von χειροτονεῖν. Daraus folgt aber noch keineswegs, dass denselben die Handauflegung nicht erteilt wurde. Der Nachdruck im Kanon liegt einzig darauf, dass der Chorbischof ohne Erlaubnis des Stadtbischofs gewisse Handlungen nicht vollziehen dürfe. Die Worte καθιστᾶν und χειροτονεῖν bilden in ihm keinen Gegensatz, und demgemäss ist über die Art der Einsetzung der Geistlichen der Verordnung nichts Besonderes zu entnehmen. Ein Schluss auf diese wäre höchstens dann zu ziehen, wenn der Ausdruck καθιστᾶν bei Einsetzung der Diakonen, Priester und Bischöfe niemals gebraucht worden wäre. Dies ist aber keineswegs der Fall. Man vergleiche nur AK III, 20; VI, 17; KO c. 33; Acta Andreae (Analecta Bollandiana XIII 1894) c. 21. 22. 27. 32. An ersterem Orte werden die Ausdrücke χειροτονεῖσθαι und καθίστασθαι für Weihe oder Einsetzung von Bischöfen neben einander gebraucht. In den Akten des Andreas c. 21 lesen

wir: πρεσβυτέρους χειροτονῶν, διακόνους καθιστῶν. In der KO kommt das Wort καθιστάναι beim Kopten dreimal im Diakonkapitel vor.

Die Synode von Laodicea unterscheidet mehrfach (c. 27. 30. 36. 41. 42. 54. 55) ἱερατικοὶ und κληρικοί, und c. 24 verbietet sie den Geistlichen „von den Presbytern bis zu den Diakonen und den weiteren Stufen in der kirchlichen Ordnung bis zu den Dienern (Subdiakonen) oder Lektoren oder Sängern oder Exorcisten oder Ostiariern oder zum Stand der Asceten in ein Wirtshaus zu gehen". Sie mag also zu der einen Klasse die Presbyter und Diakonen, zu der anderen die Subdiakonen und Lektoren zählen. Dass aber der Unterschied im Weiheritus dadurch zum Ausdruck gelangte, dass die Handauflegung den höheren Klerikern erteilt wurde, den niederen nicht, geht aus den Stellen nicht hervor, und der Schluss ist um so weniger zu ziehen, als die Dokumente, welche uns in erster Linie über die Frage unterrichten, ihn nicht gestatten. Auch die AK und der griechische Paralleltext, den wir zum achten Buch des Werkes (= AK VIII b) haben, unterscheiden in ähnlicher Weise zwischen höheren und niederen Klerikern. Vgl. AK VIII, 30—31; AK VIII b c. 18—19. Und doch haben die AK die Handauflegung auch für den Subdiakon und den Lektor, die AK VIII b wenigstens für den ersteren. Die Handauflegung galt also im Altertum nicht als ein Charakteristikum für den höheren Klerus, so wenig als in der späteren Zeit und bis zur Gegenwart.

Das Euchologion des Leo Allatius endlich, das Morinus in der Schrift De ordinationibus 1686 (1695 p. 85—102) herausgab, hängt nicht, wie Achelis (Z. f. KG. XV, 26 Anm. 2) behauptet, von der KO, sondern vielmehr von den AK VIII b ab, da es die Handauflegung nur dem Lektor, nicht auch dem Subdiakon, vorenthält und die Verordnungen über die einzelnen Ordines von dem Subdiakon an aufwärts, wie die AK VIII b, einzelnen Aposteln in den Mund legt,

während die KO diese Eigentümlichkeit nicht hat. Die Sache ist zweifellos. Das Schriftstück kann daher jedenfalls nicht für das 4. Jahrhundert zeugen, da die AK VIII b, mögen sie den AK VIII vorangehen oder nachfolgen, diesen zeitlich sehr nahe kommen, sicher im Fall ihrer Priorität nur um einige wenige Jahre von ihnen zu trennen und somit gleich ihnen rund auf 400 anzusetzen sind. Zudem ist es offenbar ein ziemlich spätes Fabrikat, so dass man es in der obschwebenden Frage am besten auf sich beruhen lässt.

Deutlich unterscheidet zwischen Stufen im Klerus mit und ohne Handauflegung Basilius d. Gr., indem er can. 51 bemerkt, dass die Kanones für die sündigenden Kleriker eine Strafe bestimmen, den Verlust des Dienstes, εἴτε ἐν βαθμῷ τυγχάνοιεν, εἴτε καὶ ἀχειροθετήτῳ ὑπηρεσίᾳ προσκαρτεροῖεν. Da aber die zwei Klassen nicht zugleich näher bestimmt werden, so gewährt uns auch diese Stelle keinen eigentlichen Aufschluss über den Stand der Ordines. Es ist möglich, dass für Basilius der Lektor und auch der Subdiakon in die zweite Klasse fiel, und man mag dieser Deutung selbst eine gewisse Wahrscheinlichkeit zuerkennen. Sehr wohl können aber auch als die Kleriker ohne Handauflegung die Ostiarier, die Hermeneuten und andere niedere Kirchendiener gefasst werden.

Kann der fragliche Ritus für das 4. Jahrhundert nicht bewiesen werden, so folgt andererseits nicht, dass er damals nicht bestand. Im Gegenteil, man mag ihn für einige Kirchen annehmen. Wenn, wie wir sofort sehen werden, noch in viel späterer Zeit eine verschiedene Praxis herrschte, so ist eine Uniformität für die ersten Jahrhunderte noch viel weniger vorauszusetzen, da die Verhältnisse damals noch fliessender waren. Wie wenig hier Eine Norm massgebend war, zeigt die Kirche von Alexandrien, die nach Sokrates H. E. V, 22 Katechumenen und Gläubige ohne Unterschied zu dem Amt eines Lektors und Sängers (ὑποβολεύς) zuliess,

während sonst die Wahl überall auf die Gläubigen oder Getauften sich beschränkte. Mit noch stärkerem Grund aber nimmt man für die ältere Zeit die Handauflegung an, da die AK, das erste mit Sicherheit zeitlich bestimmbare Dokument, sie haben und der Verfasser des Werkes den Ritus schwerlich aufgenommen hätte, wenn er vor ihm völlig und überall unbekannt gewesen wäre.

Sind wir für die ältere Zeit auf allgemeine Schlussfolgerungen angewiesen, so haben wir für die Praxis der späteren Zeit bestimmte Zeugnisse. Der Ritus der AK erlangte keineswegs allgemeine Herrschaft, wie vorauszusetzen sein würde, wenn für die KO wegen des in ihr enthaltenen Ritus ein späterer Ursprung als unmöglich gelten sollte. Der Lektor und der Subdiakon wurden vielmehr in einigen Kirchen des Orientes, namentlich in Ägypten und Abessinien, nach dem Aufkommen der AK ohne Handauflegung geweiht. Den schlagendsten Beweis liefern die koptischen Apostolischen Kanones, indem sie in einem Abschnitt, der offenbar und anerkanntermassen nichts als ein Auszug aus den AK VIII ist, bemerken, dass die Subdiakonen und Lektoren nicht ordiniert werden, d. h. die Handauflegung nicht empfangen, die AK also ausdrücklich korrigieren. Vgl. Tattam, The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic 1848 p. 126. Wie aus Denzingers Ritus Orientalium II (1864), 4—7 zu ersehen ist, bestand der fragliche Ritus bei den alexandrinischen Jakobiten noch lange Zeit später.

Der Ritus war also bei der Weihe der Subdiakonen und Lektoren im Orient in der Zeit nach den AK nachweisbar ein doppelter. Vermutlich war er auch schon vorher verschieden. Fester aber als die Weihe ohne Handauflegung steht für die frühere Zeit die Weihe mit Handauflegung. Sofern daher die KO nach der Geschichte des Weiheritus beurteilt wird, ergiebt sich keinerlei Grund, der Schrift ein höheres Alter zuzuerkennen. Es fehlt für den Schluss die erforderliche Voraussetzung, dass der in der KO zu Tage

tretende Ritus zu irgend einer Zeit allein üblich war. Wenn wir die Sachlage näher betrachten, werden wir vielmehr zu dem entgegengesetzten Schluss gedrängt. Da der Ritus der AK für die ältere Zeit besser verbürgt ist als der der KO, so ist diese Schrift in der Zeit nicht leicht jener voranzustellen. Da die KO ferner gerade den Kirchen angehört, in denen wir ihren Weiheritus in der Zeit nach den AK mit voller Sicherheit antreffen, so haben wir allen Grund, die Schrift in diese spätere Zeit zu verlegen.

3. Dass in der KO, wie in dritter Linie betont wird, die Lektorweihe vor der Weihe des Subdiakons ihre Stelle hat, ist sehr eigentümlich. Eine Parallele dazu bieten, so viel ich sehe, nur die Kanones Hippolyts. Einen Beweis für das höhere Alter der Schrift ergiebt aber die Eigentümlichkeit nicht. Papst Kornelius erwähnt den Subdiakon wohl vor dem Lektor. Es bestand aber in diesen Dingen keine Uniformität. Es herrschte nicht einmal Übereinstimmung in der Zahl der niederen Ordines; um so weniger kann eine Differenz in der Reihenfolge befremden, und eine Schrift, die dem Orient angehört, darf nicht ohne weiteres an der in Rom bestehenden Ordnung bemessen werden.

4. Die KO c. 55 soll eine Fastenordnung haben, die um die Mitte des 3. Jahrhunderts als ein überwundener Standpunkt erscheine. Das Argument wurde neuestens, in der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche 3. A. I (1896), 737, auch von Achelis geltend gemacht. Es beruht aber allem nach auf einem Missverständnis. Die betreffende Stelle ist nicht so zu verstehen, dass nur an den zwei letzten Tagen der Karwoche zu fasten sei. Die Schrift spricht vielmehr von dem an jenen Tagen üblichen strengeren Fasten; sie schliesst eben deshalb ein weiteres und milderes Fasten an den früheren Tagen nicht aus und steht nicht im Gegensatz zur Didaskalia oder zu den AK V, 18, sondern ist nur nicht so ausführlich wie diese Schriften. Die KO will offenbar, dass man an den beiden letzten Tagen der

Karwoche ganz oder ununterbrochen faste oder, wenn dies wegen Krankheit nicht möglich sei, wenigstens am Samstag. Ganz dasselbe verordnen auch die AK V, 18; sie bezeichnen aber auch die vorausgehenden Tage der Karwoche als Fasttage geringeren Grades, sie sprechen V, 13 auch von der Quadrages. Die KO lässt diese weiteren Fasttage auf sich beruhen, weil es ihr, wie der Anfang des Kapitels deutlich zeigt, nur um den Schluss des Osterfastens oder die Hauptfasttage zu thun ist.

5. Das fünfte Argument hängt mit der Arkandisciplin zusammen, und da diese noch bis ins 5. Jahrhundert hinein bestand, im einzelnen auch nicht überall gleich war, so kann der Punkt schon an sich nicht als Zeichen höheren Alters gelten. Zudem ist er nicht einmal thatsächlich richtig. In der koptischen Version fehlt der Artikel von der Auferstehung des Fleisches allerdings im Taufsymbol. Die jüngst aufgefundene alte lateinische Übersetzung enthält aber den Artikel, und sie bietet uns, wie in der Theologischen Quartalschrift 1899 S. 161—187 ausgeführt ist, zweifellos die ursprünglichere, ja man darf sagen, die ursprüngliche Gestalt der Schrift. Der Kopte sagt ferner an der betreffenden Stelle, am Schluss der Verordnung über die Taufe c. 46, nach der von Achelis (S. 102 f.) gebotenen deutschen Übersetzung: „Dieses aber haben wir euch in Kürze übergeben in Betreff der heiligen Taufe und des heiligen Opfers, da (ἐπειδή) ihr ja vollkommen unterrichtet worden seid über die Auferstehung des Fleisches und alles Übrige gemäss dem, wie es geschrieben steht.“ Ich vermag die Worte nur so zu verstehen, dass die Lehre von der Auferstehung des Fleisches schon den Katechumenen oder vor der Taufe mitgeteilt wurde, nicht aber so, dass sie erst nach der Taufe zugänglich sein solle.

6. Zuletzt wird geltend gemacht, dass die KO die Mitte zwischen dem Testament und den AK einnehme. Dabei wird den AK in dem Schriftencyklus allerdings die letzte Stelle

angewiesen. Da aber diese Stellung oder die Richtung des Cyklus in Frage steht, so genügt nicht eine blosse Behauptung, sondern es war ein Beweis zu erbringen. So, wie es vorgetragen wird, bewegt sich das Argument in einem Zirkel. Was zu beweisen war, wird als feststehend vorausgesetzt.

Rahmani berührt sich mit seinen Gründen teils mit Achelis, teils geht er über ihn hinaus. Achelis brachte aber in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XV, 1—43 für seine Ansicht noch weitere Gründe vor. Ich hatte dieselben zwar schon früher, im Historischen Jahrbuch 1895 S. 473—509, zu würdigen. Indessen glaube ich sie auch hier nicht übergehen zu sollen. Die Frage verdient bei ihrer hohen Bedeutung eine möglichst allseitige Erörterung, und bei ihrer Vielseitigkeit ist sie nicht leicht auf einmal erschöpfend zu behandeln.

7. Es wird, indem zugleich die KH berücksichtigt werden, bemerkt, dass die KO und die KH den Presbyter dem Bischof gleichstellen in seinen Funktionen als Liturg, Exorcist und Richter der Gemeinde, sofern sie anordnen, die KO wenigstens in der koptischen Recension, dass bei beiden das gleiche Weihegebet gesprochen werden solle, während der Presbyter in den AK und in der äthiopischen Form der KO eine untergeordnete Stellung einnehme, und daran die Frage geknüpft, was hier die historische Entwicklung sei, ob wir das vierte Jahrhundert für älter erklären sollen als das zweite, indem wir von der gänzlichen Unterordnung des Presbyters unter den Episkopat ausgehen, in späterer Zeit ihn durch das Weihegebet dem Bischof gleichstellen, endlich in den KH (c. 4) die Gleichstellung auf einen Grundsatz bringen lassen. Dabei wird noch eigens hervorgehoben, dass die Entwicklung an diesem Punkte besonders interessant sei, weil die beiden Recensionen der KO sie in verschiedenen Phasen zeigen, indem die im Kopten aufbewahrte zu den KH, die im Äthiopen zu den AK stehe

(Z. f. KG. XV, 28). So ist es in der That. Indem aber einfach der Sachverhalt konstatiert wird, ist das Problem noch nicht gelöst. Es handelt sich nicht bloss darum, die verschiedenen Rezensionen der KO auseinanderzuhalten, sondern die Aufgabe ist vor allem, zu untersuchen, wie die beiden Rezensionen zu der Schrift selbst stehen, welche die KO in der ursprünglichen Gestalt und welche sie in der Umbildung bietet. Die Aufgabe war schon nach dem früher vorliegenden Material nicht unlösbar. Es wurde dies im Hist. Jahrbuch 1895 S. 486—488 gezeigt, und es wird hier später darauf zurückzukommen sein, wenn das Verhältnis der Schriften näherhin untersucht wird. Hier steht nur die angebliche Gleichstellung von Presbyter und Bischof in der KO in Frage, und dieser Punkt liegt jetzt noch klarer als vordem. Durch die Auffindung der lateinischen Übersetzung der KO haben wir einen neuen und zuverlässigeren Zeugen der Schrift erhalten, und in diesem findet sich von jener Gleichstellung keine Spur. Es wird wohl in dem Presbyterkapitel auf das Bischofskapitel verwiesen. Dass aber die Verweisung, wie sie auch näher zu verstehen sein mag, keine Gleichstellung bedeutet, zeigt das Weihegebet, das für den Presbyter folgt. Da die äthiopische Version mit der lateinischen übereinstimmt und andererseits allem nach auf die koptische zurückgeht, so lautete auch diese ursprünglich nicht anders. Was der Kopte aber jetzt bietet, beruht auf späterer Umbildung. Die Sache ist so sonnenklar, dass sie wohl auch Achelis jetzt nicht mehr verkennen oder in Abrede ziehen wird. Der erwähnte Grund für das höhere Alter der KO ist daher durchaus hinfällig, und der Fall zeigt in eklatanter Weise, wie bei Behandlung derartiger Schriften und Fragen grosse Vorsicht geboten ist. Achelis urteilt, als ob die Sache in seinem Sinn so klar sei wie ein einfaches Rechenexempel. Die Gleichstellung des Presbyters mit dem Bischof, wie die koptische KO c. 32 sie bietet, ist ihm ohne weiteres ein zweifelloses Anzeichen des höchsten

Altertums, und er fragt, ob etwa das 4. Jahrhundert älter sei als das zweite. Thatsächlich fällt jene Stelle entschieden sogar über das 4. Jahrhundert herab und in eine Zeit, wo die Identität von Bischof und Presbyter schon längst ein überwundener Standpunkt war.

8. Die AK VIII handeln von den Bekennern c. 23 nach den Lektoren c. 22 und eröffnen mit ihnen den Abschnitt über die kirchlichen Stände, die, im Unterschied von den vorausgehenden Ständen oder Stufen des Klerus vom Episkopat bis zum Subdiakonat und Lektorat herab, keine Handauflegung empfangen, sondern, wie ausser den Bekennern die Jungfrauen und Witwen, durch freie und standhafte Entschliessung oder, wie die Exorcisten, noch weiter durch die unmittelbare Gnade Gottes ihre Stellung gewinnen. Die KO reiht den Bekenner c. 34 dem Diakon c. 33 an und lässt ihm den Lektor c. 35 und Subdiakon sowie noch weiterhin die Witwe, die Jungfrau und den Inhaber von Heilungsgnaden folgen. Der Umstellung der Kapitel entspricht ihr Inhalt. Die AK erklären den Bekenner für würdig grosser Ehre, fügen aber bei, dass, wenn man ihn zum Bischof oder Presbyter oder Diakon brauche, ihm die Handauflegung oder Weihe zu teil werden müsse. Die KO fordert bei ihm die Handauflegung nur zum bischöflichen Amt und für die anderen Stufen nur dann, wenn er seinen Glauben bloss im allgemeinen zu bethätigen hatte, ohne vor die Behörden gezogen und ins Gefängnis geworfen zu werden; wenn er aber dieses litt, sollte er die Würde (τιμή) eines Priesters (und Diakons) an sich besitzen. Dasselbe verordnen die KH c. 6 und das Testament I, 39. Die Differenz ist die bedeutendste, welche in den Schriften zu Tage tritt, und wenn man nach der Zeit der beiden Verordnungen fragt, so mag man zunächst geneigt sein, die zweite für die ältere zu halten. Die höhere Würdigung der Bekenner scheint der Periode der Christenverfolgung im römischen Reich mehr zu entsprechen als der Folgezeit. Achelis

schliesst in der That aus ihr auf jene Zeit und nennt den Zug der KO urchristlich. Er glaubt auch die AK VIII, 23 nur unter der Voraussetzung begreifen zu können, dass die KO ihre Vorlage sei (Z. f. KG. XV, 29 f.). Ich sehe davon zunächst ab. Was aber die Sache betrifft, so ist zu beachten, dass die fragliche Verordnung auch für die Zeit der alten Christenverfolgung nirgends bestätigt wird. Wir erfahren wohl, was sich übrigens von selbst versteht, dass die Bekenner hoch in Ehren standen und für die Aufnahme in den Klerus einen gewissen Vorzug genossen. Dass sie aber an sich schon den Rang eines Diakons oder Presbyters einnahmen, wird uns nicht nur nicht berichtet, sondern es geht aus den einschlägigen Nachrichten im Gegenteil mit Sicherheit hervor, dass sie gleich den anderen Christen für die Befähigung zum geistlichen Amt der Weihe bedurften. Cyprian Epp. 38—39 ordinierte Bekenner zu Lektoren. Um wie viel mehr wird damals zum Diakonat und Presbyterat die Weihe für dieselben als notwendig gegolten haben? Soweit uns also ein Urteil möglich ist, kann man sagen, dass der Zug nicht in jene Zeit passt. Auf der anderen Seite erfahren wir, dass das Bekennertum in der Zeit des Monophysitenstreites eine nicht geringere Rolle spielte als in den ersten Jahrhunderten. Man lese nur das Leben Petrus des Iberers, in der Ausgabe von Raabe 1895 namentlich S. 36 u. 59—69, und die Plerophorien des Bischofs Johannes von Majuma c. 6, 21, 22, 26, 29, 44, 47, 49, 65, 69, 77, 88, die F. Nau jüngst in der Revue de l'Orient chrétien III (1898), sowie auch separat (Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma 1899) in französischer Übersetzung veröffentlichte, um sich davon zu überzeugen. Die Verehrung der Monophysiten für ihre Bekenner steht der der alten Christen nicht nur nicht nach, sondern sie überbietet sie; sie äussert sich geradezu als Schwärmerei. Wir haben also nachweisbar von der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts an eine Situation, die uns die ungewöhnliche Ver-

ordnung zur Genüge begreifen lässt, und die Erscheinung ist um so beachtenswerter, als die Schriften, durch die wir von der Verordnung Kenntnis erhalten, von der lateinischen Übersetzung der KO etwa abgesehen, uns nur durch den Kreis der christlichen Welt überliefert sind, in dem die fragliche Stimmung und Bewegung uns deutlich entgegentritt. Eine nähere Zeitbestimmung ergiebt sich damit freilich nicht. Die erwähnte Stimmung mag auch schon bei den nestorianischen und arianischen Streitigkeiten geherrscht haben, wenn sie gleich hier nicht ebenso wie dort zu belegen ist. Es soll deshalb ein weitergehender Schluss nicht gezogen werden. Aber das steht schon nach dem Angeführten fest, dass der Punkt uns in keiner Weise in der Periode der alten Christenverfolgung festzuhalten vermag. Näher ist er, weil er nur in dem Schriftencyklus eine Stelle hat, überhaupt nur durch eine Untersuchung des Cyklus zu bestimmen.

Die KO spricht, wie wir gesehen, dem Bekenner die τιμή des Presbyteramtes zu. Rahmani glaubt, indem er den Ausdruck betont, es werde den Bekennern nur die priesterliche Ehre, nicht auch die priesterliche Vollmacht zuerkannt (S. XXXVII), und Cyprian scheint ihm die Erklärung zu bestätigen, indem der Kirchenvater, nachdem er die Bekenner Aurelius und Celerinus zu Lektoren ordiniert hatte, Ep. 39 c. 5 seiner Gemeinde schreibt: Ceterum presbyterii honorem designasse nos illis iam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur, sessuri nobiscum provectis et corroboratis annis suis etc. Die Auffassung mag sich nahe legen, wenn man den fraglichen Satz allein ins Auge fasst und dabei auf das Wort τιμή ein besonderes Gewicht legt. Der Zusammenhang weist aber auf eine andere Bedeutung hin. Man darf annehmen und hat anzunehmen, dass das Presbyteramt in dem Kapitel im gleichen Sinn gebraucht ist wie das Bischofsamt, und da von diesem sicher im eigentlichen Sinn

und nicht bloss im Sinn einer Ehrenstellung die Rede ist, so kommt diese Bedeutung auch jenem zu. Wäre es anders, so würde man nicht begreifen, warum der Bekenner zum Episkopat die Handauflegung brauchen soll. Die bischöfliche Ehre kann ihm ebenso ohne Weihe zu teil werden wie die priesterliche. Die KH c. 6 n. 43 drücken sich mit den Worten: Confessio est ordinatio eius, darüber noch deutlicher aus. Die Stelle Cyprians hat bei der Erklärung des Kapitels wenig zu bedeuten, da zwischen den Schriften kein näherer Zusammenhang besteht[1]).

9. Die Priorität der KO gegenüber den AK soll ferner die Verordnung über die Soldaten beweisen. Die grössere Strenge, welche jene Schrift atme, zeuge ebenso für ein höheres Alter, als die Milde, welche die AK an den Tag legen, auf eine spätere Zeit hinzeige. Das Christentum habe sich ablehnend verhalten müssen, so lange der Staat und die Armee heidnisch gewesen sei; sobald beide christlich geworden seien, habe es jenen Gegensatz aufgeben können. Wer das Verhältnis der Texte umkehren wolle, habe eine heidnische Armee nach dem 5. Jahrhundert nachzuweisen, welche die Kirche zu ihrer vorkonstantinischen Strenge zurückzukehren gezwungen habe (Z. f. KG. XV, 36 f.). Ob die Forderung berechtigt ist, wird eine genaue Prüfung der Schriften zeigen. Die KO c. 41 verbietet den Soldaten zuerst, zu morden und zu schwören, und der Satz entspricht der Verordnung der AK VIII, 32, der Soldat solle nicht Unrecht thun, nicht verleumden, mit dem Solde sich begnügen (Luk. 3, 14). Wie man sieht, ist insoweit die grössere Strenge eher auf seiten der AK, da sie nicht bloss, wie die KO, Töten und Schwören, sondern auch kleinere Vergehen verbieten. Die KO enthält aber, während die AK auf jene Verordnung sich beschränken, noch zwei weitere

1) Die Auffassung Rahmanis findet auch G. Morin in der Revue Bénéd. 1900 p. 21 n. 1 mit dem Text schwer vereinbar.

Bestimmungen: wer Macht habe über das Schwert[1]) oder ein Stadtoberhaupt, das den Purpur trage, möge aufhören oder ausgestossen werden; wenn ein Katechumene oder Gläubiger Soldat werden wolle, sollen sie ausgestossen werden, da sie Gott verachtet haben; und hier wird die Schrift allerdings strenger, indem sie nunmehr den Soldatendienst verbietet, nachdem sie ihn zuerst als erlaubt behandelt hat. Sollte aber ein solches Verbot nicht auch in einer späteren Zeit ausgesprochen worden sein können? Hat es nicht fast immer Rigoristen gegeben, die übertriebene Forderungen stellten? Geriet im Orient nicht ein beträchtlicher Teil der Christen in der nachkonstantinischen Zeit allmälich wieder unter Herrscher, denen Kriegsdienst zu leisten leicht als unerlaubt angesehen werden konnte? Der Abschnitt schliesst also einen späteren Ursprung schwerlich aus. Im übrigen ist die Schrift, wie schon der klaffende Widerspruch zwischen dem ersten und dritten Satz zeigt, hier nicht in Ordnung, und der Abschnitt wird später noch weiter zu erörtern sein.

10. Die AK VIII, 44 gedenken der Totenmahle; die KO c. 50—52 kennt die Agape in einem weiteren Umfang, und indem Achelis dies feststellt, glaubt er wieder einen Beweis für das höhere Alter dieser Schrift zu gewinnen. Denn es sei doch, bemerkt er (Z. f. KG. XV, 41), dies die Geschichte der Agapen in der Kirche: eine beliebte Übung der alten Kirche werde stets mehr eingeschränkt, weil den Missbräuchen nicht zu wehren sei, und am längsten erhalten sich die Mahlzeiten an den Gedächtnistagen der Toten; ob wohl eine Übung der Urkirche, die allmählich abgekommen sei, in der Zeit nach dem 5. Jahrhundert eine Neugeburt erlebt habe? Das Argument beruht aber auf einer unzu-

1) Nach Rahmani S. XXI Anm. 2 redet die KO übrigens von einem gubernator loci maritimi, nicht von einem Machthaber über das Schwert, wie Tattam und Steindorff übersetzen.

reichenden Kenntnis der Agape im Orient. Schon der Umstand, dass noch das Trullanum 692 c. 74 die Abhaltung der Agapen in den Kirchen zu verbieten sich veranlasst sah, muss in dieser Beziehung zur Vorsicht stimmen. Es stehen aber noch ganz andere Zeugnisse zu Gebot. Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus II, 15, 37, 47 (Übers. von Schönfelder 1862 S. 59, 78, 86) zeigt uns die Agape um die Mitte des 6. Jahrhunderts in Übung. Nach der Kirchenordnung des Königs Zar' a Jakob bestand sie in Abessinien noch um die Mitte des 15. Jahrhunderts [1]). Das Glaubensbekenntnis des Königs Klaudius setzt uns in stand, die Einrichtung daselbst noch auf ein weiteres Jahrhundert zu verfolgen [2]). Wansleben [3]) bezeugt sie für Ägypten für das Ende des 17. Jahrhunderts, indem er von den Kopten schreibt: Ils ont encore la coûtume de faire des Agapes ou des repas de charité, après les Bâtêmes et les enterremens, pour tous ceux qui veulent s'y trouver; donnant à un chacun un plat de bouillie, avec un morceau de viande dedans, et du pain autant qu'il en peut manger: et ces repas se font ou dans l'Eglise même ou sur le toit de l'Eglise. Bei den Thomaschristen in Indien ist sie bis ins gegenwärtige Jahrhundert herein nachgewiesen [4]). Wahrscheinlich besteht sie auch in Ägypten und in Abessinien heute noch. Die Stellung, welche die Agape in der KO einnimmt, hält uns somit keineswegs im 3. oder 4. Jahrhundert fest. Wenn es nur darauf ankäme, könnte die Schrift ein volles Jahrtausend später angesetzt werden. Es genügt indessen, wenn nur das 5. Jahrhundert für sie offen bleibt, und nicht zu übersehen ist, dass die Einrichtung so lange gerade in den Kirchen

1) Vgl. Dillmann in den Abhandlungen der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin, phil.-hist. Kl. 1884 S. 54—56.

2) Ludolf, Historia Aethiopica 1681 lib. III c. 6, 85.

3) Histoire de l'Eglise d'Alexandrie 1697 p. 112.

4) German, Die Kirche der Thomaschristen 1877 S. 603. 640.

sich erhielt, in denen die KO das grösste Ansehen genoss, bei den Kopten und Abessiniern.

Achelis glaubt bei einigen Punkten nicht bloss aus ihrem Inhalt, sondern auch aus ihrem Verhältnis zu den AK auf die Priorität der KO schliessen zu sollen, sofern deren Bestimmung nur unter der Voraussetzung begreiflich sei, dass die AK ihre Vorlage bilden. Er meint auch einige weitere Stellen noch besonders in dieser Richtung in Anspruch nehmen zu können. Ich folge ihm jetzt auf dieses Gebiet noch nicht, und ebenso lasse ich umgekehrt zunächst noch die Stellen auf sich beruhen, welche unter jenem Gesichtspunkt für das Gegenteil zeugen. Die Seite wird später zur Erörterung kommen. Dagegen sind jetzt noch einige Punkte hervorzuheben, die an sich für einen späteren Ursprung der KO sprechen.

1. Der Ritus der Subdiakonats- und Lektoratsweihe in der KO, die Vornahme dieser Weihen ohne Handauflegung, wurde bereits oben (S. 37 ff.) im allgemeinen gewürdigt. Wir kamen dabei zu dem Schluss, dass der Ritus eher eine spätere als eine frühere Zeit bekundet, und es wurde bereits auch darauf hingewiesen, dass er thatsächlich bei den alexandrinischen Jakobiten in Übung war. Jetzt ist ein weiteres Moment hervorzuheben. Während der Ritus der KO im Kreis der Monophysiten sich findet, wurden bei den Nestorianern, wie wir durch Assemani, Biblioth. orient. III, II p. DCCXCIV sqq., und durch Denzinger, Ritus Orient. II, 227 sq., erfahren, der Subdiakon und der Lektor mit Handauflegung oder nach der Vorschrift der AK geweiht. Die ältere Sekte hat also den Ritus der AK, die jüngere den Ritus der KO. Ebenso verhält es sich mit einem Zug, der von Rahmani als Zeichen eines höheren Alters des Testamentes geltend gemacht wurde. Die Auflegung des Evangelienbuches bei der Bischofsweihe fehlt wie in der KO so auch bei den Monophysiten, während die Nestorianer nach Denzinger II, 241 sie haben. Wie soll man diese Erschei-

nung deuten? Ist es wahrscheinlich, dass die Nestorianer, die ältere Sekte, einen jüngeren Ritus sich aneigneten, die Monophysiten, die jüngere Sekte, einen älteren Ritus? Verrät die Schrift, welche den Ritus der jüngeren Sekte bietet, nicht eben dadurch ihr jüngeres Alter? Wenn es sich nur um einen einzigen Punkt handelte, möchte man vielleicht mit einem Zufall rechnen. Bei dem mehrfachen Zusammentreffen ist jenem Schluss schwerlich auszuweichen.

2. Die AK VIII, 19—20 reihen die Diakonisse dem Diakon an und lassen ihr gleich diesem und den Geistlichen überhaupt die Handauflegung zu teil werden; die KO kennt sie nicht. Wurde sie nun in dieser Schrift ausgelassen oder in jener eingesetzt? Weist ihr Fehlen nicht eher in der Zeit herab als hinauf? Die Antwort auf die Frage kann nicht zweifelhaft sein. Die Diakonissen bestanden im Orient allerdings noch lange über die Zeit der AK hinaus. Sie werden nicht bloss durch das Konzil von Chalcedon c. 15, sondern auch noch durch das Trullanum vom Jahre 692 c. 14 berücksichtigt. Von dem 5. Jahrhundert an verminderte sich aber mit der Verbreitung der Kindertaufe ihre Bedeutung, und wenn eine Schrift um 400 sie hat, eine mit dieser in genetischem Zusammenhang stehende zweite Schrift sie nicht kennt, so spricht alles dafür, dass letztere einer späteren Zeit angehört. Man wende nicht ein, dass in der KO c. 37 die Witwe vorkommt und durch diese allenfalls die Aufgabe der Diakonisse wahrgenommen wurde. Die Witwe hat hier nur die Aufgabe, zu beten, und sie hat zudem auch eine Stelle in den AK VIII, 25. Noch weniger ist einzuwenden, dass die KO nur die Taufe der Erwachsenen berücksichtigt. Dasselbe trifft auch bei den AK VIII zu, und wenn man auf den Punkt Gewicht legt, so hat man um so mehr auch in jener Schrift eine Stelle für die Diakonissen zu erwarten.

3. Die Doxologie am Schluss der Gebete ist in der KO durchweg voller als in den AK, indem Vater und Sohn in

ihr nicht bloss mit den Worten per quem (Jesum Christum) tibi (patri) einfach, sondern durch Beifügung von patri et filio doppelt genannt werden. Die bezügliche Formel steht in den Gebeten bei der Bischofsweihe (c. 31) und Priesterweihe (c. 32) und über die Erstlinge (c. 53), überhaupt so weit, als sie zu erwarten ist oder eine Doxologie in der Schrift vorkommt. Es lässt sich also bei ihr nicht etwa mit einem Zufall rechnen. Sie lässt sich auch nicht auf einen späteren Eingriff in den Text zurückführen, da alle Versionen, die koptische, die äthiopische und die lateinische, in ihr übereinstimmen. Es liegt demgemäss in ihr eine nachdrückliche und auf Vorbedacht beruhende Äusserung des Autors vor, und wenn wir sie auf die Zeit prüfen, so bekundet die KO hier offenbar ein fortgeschritteneres Stadium in der Entwicklung der Trinitätslehre als die AK. Die Erscheinung lässt keine andere Erklärung zu. Wie die Formel der KO noch weiter und noch deutlicher auf eine spätere Zeit hinweist, wird später sich zeigen.

4. Die KO c. 45 bestimmt, dass die Täuflinge kein anderes Gefäss mitbringen sollen ausser demjenigen, das jeder wegen des Abendmahles bringe (Achelis S. 93). Es ist damit auf die im Orient nachweisbare Sitte Bezug genommen, das eucharistische Brot statt mit der Hand in Gefässen aus Gold oder anderen Stoffen aufzunehmen. Der Brauch wird durch die trullanische Synode 692 c. 101 untersagt. Vorher wird er durch keinen bekannten Zeugen erwähnt. Die Berichte der älteren Väter schliessen ihn aus, namentlich Cyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomus, da bei der Ausführlichkeit, mit welcher jener Catech. mystag. V, 21—22, die Kommunion beschreibt, und bei der Häufigkeit, mit welcher dieser auf die Eucharistie und ihren Ritus zu sprechen kommt, dabei überdies meistens einfach von dem Berühren der heiligen Speise mit der Hand spricht, das Schweigen über den Brauch kaum anders zu deuten ist. Der Brauch ist daher schwerlich vor dem Anfang des

5. Jahrhunderts aufgekommen. Man kannte ihn früher nur durch das Trullanum. Die KO erwähnt ihn gleichfalls. Würde er aber wohl bis zum Ende des 7. Jahrhunderts in der Litteratur nicht weiter berücksichtigt worden sein, wenn er schon am Anfang des 4. Jahrhunderts einen so festen Bestand gehabt hätte, wie er nach dem Zeugnis der KO anzunehmen wäre, falls diese Schrift jener Zeit angehören würde?

5. Die AK VIII, 34 führen sechs Gebetszeiten auf: den Morgen, die dritte, sechste und neunte Stunde, den Abend, den Hahnenruf. Die KO c. 62 hat sieben Zeiten, indem sie zwischen dem Abend und dem Hahnenruf eine dort unbekannte Stunde, ein Gebet um Mitternacht einsetzt. Die Geschichte zeigt, dass die Gebetsstunden im Laufe der Zeit sich stetig vermehrten, bis sie zu ihrer Vollzahl gelangten, und so zeugt eine grössere Zahl von Stunden für eine jüngere Zeit. Der Schluss mag, wenn es sich um Dokumente handelt, die einander fremd gegenüberstehen, einigen Anfechtungen unterliegen, da die Entwicklung nicht überall gleichen Schritt hielt; er ist aber unabweislich, wenn, wie es sich hier trifft, die in Betracht kommenden Schriften in engster Verwandtschaft zu einander stehen.

Die Sache zeigt sich noch deutlicher, indem wir in der Litteratur eine weitere Umschau halten. Die AK II, 59; VIII, 35—39 erwähnen zwei Gebetszeiten. Ebenso Epiphanius Expos. fid. c. 22 (23), Chrysostomus In Act. hom. XVIII c. 5 (Migne PG 60, 147); In I Tim. hom. VI c. 1 (PG 62, 530) führt dieselbe Zahl an; De Anna hom. IV c. 5 (PG 54, 667) redet er aber von drei Zeiten. Die Stellen müssen auf sich beruhen bleiben, da sie das öffentliche Gebet oder das Gebet in der Kirche betreffen, während es sich bei der KO wie bei den AK VIII, 34 um das Privatgebet handelt. Für dieses treffen wir nun allerdings eine grössere Zahl von Zeiten an. Klemens von Alexandrien Strom. VII, 7, 40 p. 854 erwähnt die dritte, sechste und neunte Stunde.

Tertullian De ieiun. c. 10 führt dieselben Stunden auf mit dem Bemerken, sie seien wie insigniores in rebus humanis so sollemniores in orationibus divinis. De orat. c. 25 bezeichnet er sie als die horae sollemniores der heil. Schriften und fügt ihnen das Morgen- und Abendgebet bei als die legitimae orationes, quae sine ulla admonitione debentur. Origenes De orat. c. 12 erwähnt den Morgen, Mittag und Abend als Tageszeiten und dazu die Mitternacht. Die Fünfzahl, welche Tertullian hat, führt Chrysostomus In I Tim. hom. XIV c. 4 (PG 62, 576) auch für das klösterliche Leben an. Basilius d. Gr. Regul. fus. 37, 3—5 hat für dieses sechs Zeiten, indem er auch ein Gebet um Mitternacht kennt. Ebenso Hieronymus Ep. 107 c. 9; 108 c. 19. In dem Sermo asceticus I c. 4 (PG 31, 878) kennt Basilius, oder wer sonst der Verfasser des Schriftstückes ist, an sich ebenfalls nur sechs Zeiten; um aber dem Psalm 118, 164 gerecht zu werden, zerlegt er das Gebet zur sechsten Stunde oder um Mittag in zwei Teile, in Gebete vor und nach dem Essen. Cassian Instit. III, 4 erwähnt in der Prim eine siebente Zeit; er bemerkt aber auch, dass sie erst in seinen Tagen eingeführt worden sei. In den Klöstern kam also die Siebenzahl um 400 auf, und bei dieser Entwicklung hat man wohl genügenden Grund, eine Schrift zweifelhaften Ursprungs, welche dieselbe Zahl enthält und die Gebetsstunden nicht etwa nur für Mönche, sondern für alle Christen aufführt, einer jüngeren Zeit zuzuweisen.

6. Die AK VIII, 12 verordnen bei Beschreibung des Gottesdienstes, die Diakonen sollen am Altar dafür sorgen, dass nicht Fliegen in den Abendmahlskelch kommen. Die KO c. 59 enthält die Aufforderung, acht zu haben, nicht nur, dass kein Ungläubiger die Eucharistie geniesse, sondern auch, dass nicht eine Maus oder ein anderes Geschöpf hineinfalle. Zwischen den Stellen besteht kein näherer Zusammenhang, und unter diesen Umständen ist nach ihnen das Verhältnis der Schriften weniger leicht zu bestimmen.

Man ist auf das historische Urteil im allgemeinen angewiesen. Wenn aber nicht alles täuscht, verrät die Stelle der KO durch ihren Inhalt deutlich genug eine fortgeschrittenere Zeit.

7. Die KO c. 55 enthält die Anweisung: wenn einer auf der Schiffahrt sich befinde oder den Tag der Ostern nicht gekannt habe, so möge er, wenn er diesen erfahren habe, sein Fasten nach Pfingsten verlegen. Ich kenne, von den Kanones Hippolyts c. 22 n. 198 abgesehen, in der altchristlichen Litteratur kein Analogon zu dieser Verordnung, und dieselbe ist nicht von der Art, dass man die Zeit ihres ersten Auftretens näher bestimmen könnte. Ihr ausgesprochen kasuistischer Charakter giebt uns aber doch hinlänglichen Grund, eher auf eine jüngere als auf eine ältere Zeit zu schliessen.

8. Die KO bemerkt im Konfessorkapitel (c. 34) in Betreff der Weihe der Bekenner geringeren Grades zum Presbyter, Diakon u. s. w. abwärts, der Bischof sei bei dem Gebet nicht an die üblichen Formulare gebunden, er könne frei oder aus dem Stegreif beten, jeder nach seinem Vermögen, wie wohl mit Tattam zu übersetzen ist, während Achelis bietet: nach dem jedes einzelnen soll er beten; und der Abschnitt schliesst mit den Worten: „Wenn es ihm freilich möglich ist, in ansehnlicher Weise und gloriosem Gebet zu beten, so ist das schön; wenn er aber in anderer Weise betet und ein Gebet mässig vorbringt, so soll ihn niemand hindern; nur möge er beten, indem er unversehrt ist, in rechtgläubiger (ὀρθόδοξος) Weise". Der Beisatz beruht sicher auf Bedacht und Absicht. Dem Bischof wird orthodoxe Haltung im Gebet vorgeschrieben, und wenn wir fragen, welcher Glaube näherhin damit gemeint sei, werden wir auf die Monophysiten hingewiesen, die, wie keine andere Religionspartei im Altertum, auf ihre Rechtgläubigkeit pochten und sich dementsprechend einfach die Orthodoxen oder Gläubigen nannten. Man lese nur die bereits erwähnten

Plerophorien des Johannes von Majuma oder die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, und man wird dem Wort auf Schritt und Tritt begegnen. In manchen Kapiteln der Plerophorien (c. 22, 25, 30, 38, 47, 48, 89) kommt es nicht weniger als vier- bis siebenmal vor. Man erwäge andererseits, wie selten das Wort früher ist. Die sorgfältigen Register zu den zwei Bänden der Bibliotheca patrum gr. dogm. von Thilo (1853/54) bieten es nicht ein einzigesmal. Die Stelle führt uns daher mit der Sicherheit, die hier zu gewinnen ist, in die Zeit und den Kreis der Monophysiten herab. Da sie indessen nur durch den Kopten überliefert und durch die Parallelschriften nicht gedeckt wird, so lässt sich fragen, ob sie ursprünglich ist, und die Frage ist meines Erachtens sogar zu verneinen. Die Stelle fällt insofern hier nicht ins Gewicht; sie ist aber hieran zureihen, weil sie ein Licht auf die Überlieferung und Umbildung der Schrift wirft.

9. Die AK VIII, 13 lassen das Volk vor der Kommunion auf die Worte des Bischofs: Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, übereinstimmend mit den Liturgien des Jakobus und des Chrysostomus antworten: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Die KO hat in der äthiopischen Rezension, die uns diesen Teil allein überliefert, die Worte: Unus pater sanctus, unus filius sanctus, unus est spiritus sanctus. Die Christusformel erweist sich sowohl aus inneren Gründen als nach den äusseren Zeugnissen als älter denn die trinitarische Formel. Für die alexandrinische Kirche wird sie uns noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts durch Didymus De trinitate III, 13 (Migne, PG 39, 861) bezeugt[1]). Die trinitarische Formel ist ein sicheres Zeugnis für eine spätere Zeit. Indessen gilt auch hier, was am Schluss des vorigen Abschnittes, der Ausführung über das Konfessorkapitel, bemerkt wurde. Der Teil der Liturgie, in dem der Äthiope die Formel bietet, gehört, wie sich später zeigen wird, der KO nicht ursprünglich an, sondern ist eine spätere Zuthat.

1) Vgl. Theolog. Quartalschrift 1898 S. 523—525.

Wir haben also, indem wir von den zwei letzten Punkten absehen, sieben Stellen, die auf den Ursprung oder die Zeit der KO ein Licht abwerfen. Die Zahl ist nicht gar gross; sie gewinnt aber an Bedeutung, wenn man den Charakter des Schriftstückes in Betracht zieht. Der Inhalt einer Kirchenordnung ist zum grossen Teil derart, dass er zeitlich nicht genauer sich bestimmen lässt, indem die Institutionen, die vorgeführt werden, in hohem Grade stabil sind und ihre Änderung und Entwicklung zumeist einer sicheren Kenntnis sich entzieht. Sodann ist die Schrift keine originale Arbeit. Wie sie auch gefasst werden mag, ob als Quelle der AK oder als von diesem Werk abhängig, in jedem Falle ruht sie auf einer anderen Schrift, da sie, wenn etwa nicht auf die AK, auf die Kanones Hippolyts zurückgeht, und ist nichts anderes als eine mehr oder weniger leichte Überarbeitung einer Vorlage. Die Zeit kann demgemäss, wie bei jeder ähnlichen Arbeit, nur wenig zum Ausdruck kommen. Der Inhalt schleppt sich in der Hauptsache unverändert durch Jahrhunderte fort. Man darf deshalb nicht gar viele chronologische Anhaltspunkte erwarten, und um so höher sind umgekehrt die Stellen anzuschlagen, die uns einen Schluss auf die Zeit gestatten. Es kann nach dem Angeführten als sicher gelten, dass die Schrift nicht im 3. Jahrhundert und auch nicht in der nächsten Folgezeit entstanden ist. Was für diesen Ursprung geltend gemacht wurde, hält bei einer sorgfältigen Prüfung in keiner Weise stand. Die KO verrät mehrfach eine spätere Zeit. Über einige der vorgebrachten Argumente mag sich allenfalls streiten lassen, andere aber sind um so weniger anfechtbar, und jedenfalls lassen sie in ihrer Gesamtheit keinen ernstlichen Zweifel zurück. Die Doxologie und die Verordnung über die Gebetszeiten führen sicher bis an das Ende des 4. Jahrhunderts und, verglichen mit den entsprechenden Stellen der AK, über dieses Werk herab. Indessen soll von der Frage nach dem Verhältnis der beiden Schriften oder einer näheren Zeitbestimmung

noch abgesehen werden. Es genügt zunächst der Nachweis, dass die KO nicht früher anzusetzen ist als die AK.

In der Litteratur wird die KO, so viel bis jetzt bekannt ist, nirgends erwähnt. Zeugen i. e. S. sind daher nicht vorhanden. Auch die Sammlungen, in denen die KO erscheint, lassen uns hier im Stich, indem sie Schriftstücke aus verschiedener Zeit enthalten und daher über den Ursprung der einzelnen Stücke keinen näheren Aufschluss gewähren. Ebenso ist den Handschriften des orientalischen Rechtsbuches nichts Bestimmteres zu entnehmen, da sie nicht über das 11. Jahrhundert zurückreichen. Dagegen fällt der Lateiner bedeutend ins Gewicht. Die ihn überliefernde Handschrift enthält auf einem Blatt Konsularfasten, die, wie Mommsen im Hermes VII (1873), 474—481 nachwies, im Jahre 486 aufgezeichnet wurden, und die Schrift der Didaskalia und KO ist nicht viel jünger; Hauler findet sie mit der Schrift des die klementinischen Rekognitionen enthaltenden Palimpsestkodex der Ambrosiana sehr nahe verwandt und weist sie derselben Zeit zu, in die durch die Paläographen diese gesetzt wird, dem Anfang des 6. Jahrhunderts (S. VI f.). Das Datum bezeichnet, wenn es richtig ist, den Endtermin für die lateinische Übersetzung. Einen greifbaren Anfangstermin ergiebt die lateinische Sammlung, wenn sie gleich dem orientalischen Rechtsbuch der KO dasselbe Stück nicht bloss vorangehen, sondern auch nachfolgen liess, und wir dürfen dies als sehr wahrscheinlich betrachten, da die Übereinstimmung der beiden Sammlungen in dem vorausgehenden Stück, der Apostolischen Kirchenordnung, doch nicht wohl auf einen blossen Zufall zurückzuführen ist, die orientalische Sammlung ursprünglich wohl auch, wie der syrische Pariser Kodex zeigt, das im Lateiner noch weiter vorausgehende Stück oder die Didaskalia enthielt und die spätere Auslassung dieser Schrift sich hinlänglich begreift, da sie nach ihrem Inhalt und ihrem Umfang in eine Rechtssammlung wenig passte. Das fragliche Stück sind die

AK VIII samt den Apostolischen Kanones, und da die AK nach früherer Annahme um 350, nach meiner Ausführung um 400 entstanden, so bleiben uns für die lateinische Übersetzung rund die Jahre 350—500 oder 400—500. Der Zeitraum ist gross genug, um auch noch das griechische Exemplar zu fassen. Es dürfte in ihm auch noch die KO als selbständige Schrift unterzubringen sein. Doch lässt sich darüber etwas Sicheres erst sagen, wenn das Verhältnis der Schrift zu den Parallelen untersucht ist.

Wie aber diese Untersuchung ausfallen mag, als sicher darf schon jetzt gelten, dass die KO nicht vor dem 4. Jahrhundert, eher noch etwas später als früher entstand, und wenn der angebliche älteste Zeuge des Testaments mindestens um ein Jahrhundert über die Zeit herabsinkt, die ihm zuerkannt wurde, so erhebt sich die Frage, ob die Schrift, die er kennen soll, das ihr zugeschriebene hohe Alter hat. Darüber soll im nächsten Abschnitt gehandelt werden.

III.

Zeit und Ort des Testamentes nach seinem Selbstzeugnis.

In vierfachem Stufengang sucht Rahmani die Zeit des Testamentes näher zu bestimmen. Es wird dargethan, dass die Schrift noch in die Periode der Verfolgung der Kirche falle, dass sie noch vor dem Anfang des 4. Jahrhunderts verfasst worden sei, dass sie über die Mitte, ja über den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückgehe (S. XLI ff.). Am eingehendsten wird die vierte These bewiesen. Es werden für sie dreizehn Gründe geltend gemacht. Die Argumente sind meines Erachtens nicht beweiskräftig. Auf der andern Seite finde ich in der Schrift nicht wenige bestimmte Anzeichen einer erheblich spätern Zeit. Indem ich diese vorführe, werde ich zugleich, soweit es sich um eine verschiedene Auffassung handelt, die abweichende Ansicht des Herausgebers berücksichtigen. Einige seiner Argumente sollen auch noch besonders gewürdigt werden. Auf alle aber glaube ich nicht eingehen zu sollen. Die Entscheidung ergiebt sich aus den zu erörternden Punkten.

1. Der Abschnitt über die Weihen geht bis zum Subdiakon und Lektor herab. Die Schrift repräsentiert somit den gleichen Grad der Entwicklung wie sämtliche Parallelschriften, AK VIII, KO, KH. Ein Unterschied besteht nur insofern, als die Weihe des Lektors und des Subdiakons nicht in allen Schriften gleich bestimmt wird. Die Kenntnis, die wir von der Entstehung und Verbreitung der niederen Ordines haben, ist nicht wenig lückenhaft; sie reicht aber

immerhin weit genug, um sagen zu können, dass das Testament nicht dem 2. Jahrhundert angehören kann. Der Subdiakon tritt in die Litteratur erst um die Mitte des 3. Jahrhundert ein, mit dem Briefe des Papstes Kornelius an Fabius von Antiochien, bei Eusebius H. E. VI, 43, 11, und mit den Briefen Cyprians. Im Orient fehlt er, von einer zweifelhaften Stelle in der Apostolischen Didaskalia abgesehen, in diesem Jahrhundert noch ganz. Eusebius führt ihn H. E. VIII, 6, 9 nicht auf, obwohl man an der Stelle, einer Aufzählung der kirchlichen Ämter, wenn das Amt schon in weiteren Kreisen bestand, seine Erwähnung mit Grund erwarten kann. Die Synode von Neocäsarea c. 10 mag ihn meinen, indem sie von dem sündigenden Diakon anordnet, er solle τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν haben. Der Ausdruck ὑποδιάκονος kommt in der griechischen Kirche mit Sicherheit erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts in der Historia Arianorum ad monachos c. 60 von Athanasius vor. Unter diesen Umständen kann der Subdiakonat nicht mit den übrigen kirchlichen Ämtern dort im 2. Jahrhundert gleichsam schon kodifiziert worden sein. Nach der Stellung, welche er in der Schrift einnimmt, sinkt das Testament mehr oder weniger weit über das 3. Jahrhundert herab.

2. Die Schrift verordnet I, 20 mit denselben Worten wie die Apostolische Kirchenordnung 16, 2, der Kandidat des bischöflichen Amtes solle unverehelicht oder wenigstens Witwer sein, und giebt als Grund für die Forderung an: ut simul compatiatur infirmitati viduarum. Vom Presbyter heisst es I, 29, er sei purus et sine macula. Die Worte haben wohl dieselbe Bedeutung wie die Vorschrift für den Bischof, und wenn es so ist, dann stimmt die Schrift nicht zu den Nachrichten, die wir über die Disciplin der älteren Zeit haben. Nach der ausdrücklichen Angabe des Klemens von Alexandrien Strom. III, 12, 90 p. 552 konnten Presbyter und Diakonen in der Ehe leben, und da die Bemerkung offenbar ein Urteil über die Gesamtkirche enthält, so lässt

sich jene Verordnung höchstens als Ausnahme begreifen. Freilich gab es in der griechischen Kirche für die Presbyter auch später kein Cölibatsgesetz. Immerhin wird aber, wie besonders Epiphanius zeigt, vom 4. Jahrhundert an in einigen Kreisen eine strengere Disciplin angestrebt, und die Schrift berührt sich mehr mit den späteren als den früheren Verhältnissen. Die These Bickells, dass der Orient von einer strengeren Ordnung im 4. Jahrhundert unter dem Einfluss des Arianismus zu einer laxeren gekommen sei (Zeitschr. f. kath. Theologie. 1878/79), auf die in Dissert. II, 2 p. 160 Bezug genommen wird, bedarf zu sehr der Bewährung, um uns in der Auffassung bestimmen zu können [1]). Selbst die Verordnung über den Bischof weist in der Zeit eher herab als hinauf. Wurde der Cölibat in einigen Ländern des Orients für den Bischof auch schon etwas früher auf dem Weg der Sitte üblich, so wurde er doch erst im 6. Jahrhundert durch Justinian I zum Gesetz erhoben.

Noch entschiedener als jene Vorschriften verrät die Verordnung über den Diakon, wenn Rahmani sie richtig wiedergiebt, eine spätere Zeit. Es wird I, 33 von dem Diakon verlangt, er sei purus; sin minus, sit saltem, qui coniunctus fuit matrimonio cum una uxore, oder Witwer, wie aus den folgenden Worten: si vero habuit iam uxorem, noch deutlicher erhellt. Dem steht nicht bloss das angeführte Zeugnis des Klemens von Alexandrien, sondern auch die Synode von Ancyra 314 c. 10 entgegen, die dem Diakon ausdrücklich das Recht einräumt, bei der Weihe eine später einzugehende Ehe sich auszubedingen. Indessen ist die Schrift vielleicht anders zu verstehen. Lagarde (Reliquiae gr. p. 85, 3) übersetzt die in letzter Linie stehende Stelle nicht si habuit, sondern si habet uxorem, bezw. εἰ δὲ ἔγγαμός ἐστι, und wenn diese Interpretation richtig ist, stellt sich

1) Vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, 121—155.

die Schrift in etwas anderem Lichte dar, die Ehe wird dem Diakon zuletzt nicht verboten. Doch bleibt die Verordnung im übrigen immer noch derart, dass sie in der vorkonstantinischen Zeit schwer unterzubringen ist.

3. Das Testament spricht II, 8 von den vierzig Tagen von Ostern. Die Tage werden allerdings nicht ausdrücklich als Fasttage bezeichnet; die Stelle ist aber sicher in diesem Sinne zu verstehen. Die Schrift kennt also die Quadrages und geht demgemäss nicht über das 4. Jahrhundert zurück, da die Einrichtung erst in diesem Jahrhundert in die Geschichte eintritt und nach den Nachrichten, die wir über das Osterfasten haben, wie in meinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen I, 241—278 näher ausgeführt ist, nicht oder nur wenig älter ist.

4. Die Schrift erwähnt neben dem Sonntag auch den Samstag als Tag des Gottesdienstes. Der Herausgeber sieht darin ein Zeichen der Nähe der apostolischen Sitte, indem er auf AG. 13, 14 verweist (S. XLV). Hier lesen wir, dass Paulus mit seinen Begleitern, als sie nach Antiochien in Pisidien kamen, am Sabbath in die Synagoge gingen. Die Stelle beweist für die Zeit unserer Schrift nichts. Es verstand sich von selbst, dass der Apostel, wenn er die Juden bekehren wollte, sich ihnen bei ihrer gottesdienstlichen Zusammenkunft am Sabbath zuwandte. Es fragt sich vielmehr, inwieweit die Sabbathfeier innerhalb des Christentums sich erhielt, und wenn die Sache so betrachtet wird, führen die gottesdienstlichen Tage der Schrift zu einem ganz anderen Ergebnis. Die Sabbathfeier beschränkte sich der Natur der Sache nach auf den Kreis der Judenchristen. Die weitere Christenheit kannte wahrscheinlich von Anfang an, jedenfalls vom Ende des ersten Jahrhunderts an, wie die Didache, Plinius und Justin zeigen, nur die Sonntagsfeier, und diese Praxis blieb in der vorkonstantinischen Zeit. Dagegen wurde es vom 4. Jahrhundert an in der griechischen Kirche allmählich üblich, auch am Samstag Gottesdienst zu halten,

und da das Testament ebenso wie die AK diese Übung als feststehend kennt, kann es nicht vor dem 4. Jahrhundert geschrieben worden sein[1]).

5. Die Schrift kennt einen ausgeprägten Kirchenbau. Die Kirche, wird I, 19 ausgeführt, soll entsprechend der Trinität drei Eingänge haben. Das Diakonikum sei auf der rechten Seite des rechten Eingangs, damit die Oblationen gesehen werden können, und habe ein Atrium mit einem ringsum laufenden Portikus. Innerhalb des Atriums sei das Baptisterium, entsprechend der Gesamtzahl der Propheten 24 Ellen lang und gemäss der Zahl der Apostel 12 Ellen breit. Die Kirche habe ein Katechumenenhaus, bezw. ein Haus für die Exorcizanden, und dieses sei nicht von ihr getrennt, da die Katechumenen die Lesungen und geistlichen Gesänge hören müssen. Der Thron (des Bischofs) sei gegen Osten und zu seinen beiden Seiten Bänke für die Presbyter. rechts für die hervorragenderen und den Dienst des Wortes verrichtenden, links für die im mittleren Alter stehenden. Der Thron sei, wie der Altar, um drei Stufen erhöht. Das Haus selbst (d. i. das Schiff der Kirche) habe zwei Hallen, eine für die Männer, eine für die Frauen. Alle Räumlichkeiten seien sowohl wegen der Schönheit als wegen des Lesens hell erleuchtet. Der Altar habe einen Vorhang aus reinem Byssus, und ebenso sei das Baptisterium mit einem Vorhang verhüllt. Es soll auch ein Ort eingerichtet werden, in dem der Bischof mit dem Archidiakon und den Lektoren die Namen derjenigen aufzeichne, von denen oder für die Gaben dargebracht werden, damit ihrer bei dem heiligen Opfer gedacht werde. Die Presbyter haben ihren Platz daneben innerhalb des Vorhanges. Der Chorbanas und die Schatzkammer seien neben dem Diakonikum. Der Ort für die Lesungen sei ausserhalb des Altarraumes. Das Haus des Bischofs sei neben dem Atrium, daselbst auch das Haus

1) Vgl. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 93 f.

der Witwen, die einen Ehrensitz haben; das Haus der Presbyter und der Diakonen sei hinter dem Baptisterium, die Diakonissen sollen bei der Thüre der Kirche bleiben. In der Nähe der Kirche sei ein Hospiz, in dem der Archidiakon die Fremden aufnimmt. — Rahmani bemerkt in der ersten der seiner Ausgabe angeschlossenen Dissertationen (S. 153), es sei nicht klar, ob die Schrift von einem eigentlichen Kirchenbau oder von der Einrichtung einer Kirche in einem Profanhaus handle. Meines Erachtens besteht hier lediglich kein Zweifel. Es ist von einem eigentlichen Kirchenbau die Rede, und der Abschnitt wirft auf die Zeit der Schrift ein bedeutsames Licht. Die Anweisungen, die gegeben werden, sind für das 2. und auch für das 3. Jahrhundert nicht denkbar; sie führen unbedingt in das 4. Jahrhundert oder in die nachkonstantinische Zeit, ja sogar über die AK herab, sofern sie entschieden über den entsprechenden Abschnitt dieses Werkes II, 57 hinausgehen. Und wie das Ganze, so verraten auch einige Einzelheiten eine spätere Zeit. Das Amt eines Archidiakons oder ersten Diakons mag zwar wohl schon etwas früher bestanden haben; die Bezeichnung geht nicht über das Ende des 4. Jahrhunderts zurück. Die Symbolik bezüglich der drei Eingänge in das Gotteshaus setzt wie einen gewissen Bestand des christlichen Kirchenbaues so auch mit grösster Wahrscheinlichkeit die Ausbildung der Trinitätslehre voraus. Ein Baptisterium kommt in der vorkonstantinischen Zeit nirgends vor, und eine symbolische Regel für die Grösse des Gebäudes ist für die Periode so unwahrscheinlich als möglich. Die Rede von 24 Propheten ist der Zeit noch weiter fremd. Epiphanius (Vita prophetarum, PG 43), den der Herausgeber als Zeugen anführt (S. L), näherhin Pseudo-Epiphanius mag die Zahl zuerst haben.

6. Dem Bischof wird I, 22 und dem Presbyter I, 31 beständiges Verweilen vor dem Altar und beständiges Gebet zur Pflicht gemacht. Besonders soll der Bischof beten zu den vorgeschriebenen Stunden der Nacht, in der ersten

Stunde, um Mitternacht und zur Zeit der ersten Morgendämmerung; ferner in der Frühe oder, wie die arabische Übersetzung hat, in der ersten Stunde des Tages, in der dritten, sechsten, neunten und zwölften Stunde und zur Zeit der Abendlampe, also im ganzen Tage neunmal. Es sei gut, wenn er ohne Unterbrechung bete. Wenn er aber nicht die ganze Nacht im Gebet beharren könne, solle er wenigstens in den genannten Stunden beten. Er soll ferner drei Wochen nach seiner Ordination, während des ganzen Jahres je drei Tage in der Woche fasten, jene Zeit, die im ganzen achtzehn Fasttage in sich begreift, gemäss der achtzehn hohen Eingänge, durch welche der Eingeborene schritt, als er zu seinem Leiden kam. Wein soll er nie geniessen ausser beim heiligen Opfer. Ebenso soll er nie Fleisch essen, nicht weil der Genuss desselben verwerflich wäre, sondern weil er sich nicht für den schicke, der die Schwäche liebe, und weil er wachsam sein müsse. Bezüglich des Diakons wird I, 33 verlangt: ipsum non fuisse implicatum mundi negotiationibus eundemque nescire artem, non possidere divitias neque prolem habere. — Die Vorschriften setzen eine Zeit voraus, in welcher die Geistlichen ausschliesslich dem kirchlichen Amt sich widmen konnten, und passen nicht in eine Zeit, in welcher sie wenigstens zum grössten Teil auch auf Erwerb ihres Unterhaltes bedacht sein mussten. Sie führen in der Zeit noch weiter herab als die Anweisungen für den Kirchenbau. Der Herausgeber möchte in ihnen freilich das Anzeichen einer reineren und der Sitte der Urkirche näher stehenden Disciplin erblicken. Misst man sie unbefangen an der Litteratur des Altertums, so wird man vielmehr auf eine unnatürliche und ungesunde Strenge erkennen müssen.

7. Für das Volk sind II, 24 sieben Gebetsstunden angeordnet, dieselben, welche die KO c. 62 hat. Der Punkt wurde bereits bei Ermittelung der Zeit dieser Schrift hervorgehoben, da die AK VIII, 34 nur sechs Gebetszeiten

kennen. Er ist auch für das Testament ein Zeichen jüngeren Ursprunges.

8. Es wurde bereits der Vorschrift gedacht, der Kirche zu Ehren der Trinität drei Eingänge zu geben. Ähnlich heisst es I, 23, am Sabbath solle der Bischof in symbolum trinitatis drei Brote darbringen, am Sonntag in typum evangelii vier. Ein Gebet in der Liturgie I, 23 beginnt: Sancta, sancta, sancta trinitas ineffabilis (S. 47). Die Schrift redet I, 21 von dogmata fidelia trinitatis (S. 29), I, 23 von aeterna trinitas (S. 43). Das Wort Trinität findet sich wohl schon, wie der Herausgeber S. XLVIII hervorhebt, bei Theophilus von Antiochien. Es handelt sich aber nicht bloss um das Wort allein, sondern zugleich um die nähere Bestimmung desselben, und diese verrät eine dogmengeschichtlich fortgeschrittene Zeit. In dem Danksagungsgebet I, 23 wird wohl nach Erwähnung der ewigen Trinität zuerst der Herr Jesus Christus genannt und dann der Vater und der hl. Geist (S. 43), und da dieselbe Reihenfolge bei Ignatius im Brief an die Magnesier 13, 1 sich findet, so glaubt der Herausgeber sie als Zeichen hohen Alters deuten zu sollen. Ich vermag die Sache nicht so anzusehen. Die Voranstellung des Sohnes erklärt sich in dem Testament zur Genüge aus dem Kontext; der Dank betrifft das Abendmahl, das zunächst von dem Sohne gegeben wurde; von dem Sohne, seiner Menschwerdung, seinem Leiden, der Einsetzung der Eucharistie, dem Tode und der Auferstehung, handeln auch die beiden vorausgehenden Gebete. Die Eigentümlichkeit ist um so weniger für ein höheres Alter in Anspruch zu nehmen, als der Stelle zahlreiche andere gegenüberstehen, welche die gewöhnliche Ordnung bieten, die Art und Weise, wie von der Trinität die Rede ist, überhaupt auf eine spätere Zeit hinweist. Und dass wir allen Grund haben, den einschlägigen Stellen die erwähnte Deutung zu geben, zeigt die fragliche Stelle selbst, indem in ihr wie dem Sohne und dem Vater so auch dem hl. Geist das Prädikat „Herr“ ge-

geben wird, eine Redeweise, die vor der Mitte des 4. Jahrhunderts oder dem Ausbruch des Pneumatomachenstreites schwerlich nachweisbar ist; ferner die Mystagogie I, 27, in welcher der Sohn gepriesen wird als der, qui est mens indivisibilis, quae ex patre, et coaequalis ipsius voluntati, qui cum patre est factor caelorum (S. 61); und noch bestimmter das Gebet bei der Einsetzung der Witwen I, 41, in dem der hl. Geist gepriesen wird als beneficus, adorandus, vivificator patrique consubstantialis (S. 99). Der Herausgeber möchte freilich das letzte Wort als Interpolation ansehen. Da aber äussere Anhaltspunkte für diese Annahme nicht vorgebracht werden, allem nach auch nicht vorhanden sind, so hat das Wort als ursprünglich zu gelten, und was es in unserer Frage zu bedeuten hat, braucht nicht weiter bemerkt zu werden. Unter diesen Umständen sind die Prädikate, die in der Schrift dem Sohne beigelegt und S. XLIX mit der Bemerkung aufgeführt werden, dass sie in den vornicänischen Dokumenten häufig vorkommen, nicht näher zu würdigen. Es wäre noch mehr zu beweisen, dass sie der späteren Zeit fremd sind.

9. Die Beschreibung des Morgengottesdienstes I, 26 erinnert den Herausgeber an die Mitteilung, die Plinius in seinem Brief an Trajan (X, 97) über den Gottesdienst der Christen macht. Er meint, dass hier eine vollständige Übereinstimmung bestehe, da das Testament verordne, dass das Volk nur in der Frühe und bloss an den zur Liturgie bestimmten Tagen zum Gebet zu versammeln sei und die Gebete, welche vom Bischof gesprochen werden, sich alle, wie nach jenem Bericht, an Christus als Gott wenden, nicht aber an den Vater (S. XLVI). In der That zeigt sich hier mehr Verschiedenheit als Übereinstimmung. Plinius kennt als Tag des Gottesdienstes nur den Sonntag. Nach dem Testament wird der fragliche Gottesdienst jedenfalls auch am Samstag gehalten. Der Herausgeber kann nicht umhin, dies wenigstens in einer Anmerkung hervorzuheben. Freilich

meint er die Schwierigkeit mit der Annahme lösen zu können, dass die Schrift Judenchristen vor Augen habe, nicht Heidenchristen. Von einem Judenchristentum ist indessen in der Schrift nichts wahrzunehmen. Die gottesdienstliche Feier am Samstag selbst beweist, wie wir bereits gesehen, nichts dafür. In Wahrheit besteht hier zwischen den beiden Dokumenten eine grosse Kluft. Was ferner die Bemerkung anlangt, dass nach dem Testament das Volk nur in der Frühe zum Gebet zu versammeln sei, so ist von ihr an dem betreffenden Orte (S. 51) nichts zu finden, und wie wenig man berechtigt ist, die Auffassung in den Text hineinzuinterpretieren, zeigt der Abschnitt über die Gebetsstunden II, 24, indem hier ebenfalls eine Beteiligung des Volkes an der gottesdienstlichen Versammlung wo möglich gewünscht, bei der dritten Stunde auch ausdrücklich hervorgehoben wird. Der Sohn mag endlich in den Gebeten bei dem Morgengottesdienst etwas mehr berücksichtigt sein als in den übrigen oder in den Gebeten bei der Liturgie. Die erste Stelle nimmt aber auch dort der Vater ein. Sofort das erste Gebet wendet sich am Anfang an den unaussprechlichen Gott, der alles erschaffen hat (S. 51). Das Schlussgebet beginnt: Domine pater, donator lucis etc. (S. 55).

10. Die Liturgie schliesst sich an den Abschnitt über die Bischofsweihe an, jedoch nicht unmittelbar wie in den AK, sondern indem I, 22—23 ausser den bekannten Vorschriften über das Beten und Fasten des Bischofs einige weitere Bemerkungen folgen, über die Zeit oder die Tage des Gottesdienstes, den Katechumenenunterricht, die Zahl der zu opfernden Brote, die Verhüllung des Sanktuariums, die Aufstellung der geistlichen Stände, die Auflegung der Hände des Bischofs und der Presbyter über die Gaben auf dem Altar, über die Nichtannahme des Brotes von Katechumenen. Der Abschnitt beginnt mit dem Friedenskuss der Gemeinde und den Ausrufen des Diakons über die zur Anteilnahme an der heiligen Handlung erforderliche Ver-

fassung (S. 37). Die Zahl der Ausrufe ist sechszehn, somit grösser als in irgend einer anderen Liturgie. Der Herausgeber meint, dass sie, oder wenigstens einige von ihnen, der apostolischen Zeit nicht ferne stehen, wenn sie auch nicht gerade in sie zurückreichen; er ist ferner der Ansicht, dass die Liturgie selbst mit der Beschreibung Justins durchaus übereinstimme, indem er hervorhebt, dass sie in einem einzigen, allerdings ziemlich langen, aber nicht unterbrochenen eucharistischen Gebet bestehe, das Volk erst am Ende desselben mit Amen antworte und unmittelbar darauf die Kommunion folge, dem Gebete, nach den die Präfation gewöhnlich einleitenden Versikeln, die Worte des Bischofs: Sancta per sanctos, und die Antwort des Volkes: In caelo et super terram indesinenter, vorangehen, am Schluss der Präfation der englische Triumphgesang und vor der Kommunion die Elevation, als noch nicht eingeführt, fehlen (S. XLVI). Ich vermag die Auffassung nicht zu teilen. Einige der Ausrufe des Diakons mögen ein altertümliches Gepräge zu haben scheinen. Da uns aber ein sicherer Massstab zu ihrer Beurteilung fehlt, so entzieht sich ihre Zeit einer bestimmten Ermittelung. Die Übereinstimmung der Liturgie mit der Beschreibung Justins fällt nicht besonders ins Gewicht. Der Bericht des Apologeten beschränkt sich so sehr auf die Hauptpunkte, dass er auch mit anderen Liturgien und insbesondere mit der der AK zusammentrifft. Zudem ist die Übereinstimmung nicht einmal so gross, als von dem Herausgeber angenommen wird. In dem Abschnitt über den eucharistischen Gottesdienst I, 23 ist weder von biblischen Lesungen noch von der Homilie des Bischofs etwas zu finden. Dieselben haben nur eine Stelle in dem Morgengottesdienst I, 27. Da an diesen, wie am Schluss des Abschnittes I, 28 bemerkt wird, die Eucharistie sich anschloss, so mag der Umstand nicht weiter betont werden. Dagegen ist nun ein anderes zu bemerken. Hält man die Abschnitte über den Frühgottesdienst I, 26—28 und über die Feier der Eucha-

ristie auseinander, so hat man, da auch letztere am Vormittag stattfand, einen doppelten Morgengottesdienst, während Justin gleich Plinius sicher nur einen kennt, und es ergiebt sich eine Liturgie ohne biblische Lesungen und ohne Homilie oder ohne solche Bestandteile, welche durch den Apologeten ausdrücklich bei der Feier der Eucharistie erwähnt werden. Verbindet man die Abschnitte mit einander, so zeigt sich, dass die Schrift keine geordnete oder regelmässige Darstellung des Gottesdienstes bietet, indem sie zuerst den zweiten und bedeutendsten und hernach den ersten und einleitenden Teil bringt, während in den AK die richtige Ordnung eingehalten wird. Welche Darstellung ist die frühere? Nach der Kenntnis, die ich mir auf diesem Gebiete erworben habe, stehe ich nicht an, mich für die Priorität der AK zu entscheiden. Bei der Schwierigkeit indessen, der hier das Urteil unterliegt, will ich auf der Auffassung nicht bestehen. Es sollte zunächst nur gezeigt werden, dass die Betrachtung der Liturgie des Testamentes und ihre Vergleichung mit dem Bericht Justins im allgemeinen keinen Grund ergiebt, die Schrift der Zeit des Apologeten nahe zu rücken. Auch die hervorgehobenen besonderen Gründe bieten uns dazu keinen Anlass. Sie entsprechen nicht einmal völlig dem Sachverhalt. Das eucharistische Gebet verläuft in dem Testament nicht, wie bemerkt wird, ganz ohne Unterbrechung. Das Memores igitur S. 43 wird von dem Volke wiederholt. Am Schluss der Danksagung und vor der Kommunion S. 45 greift der Diakon und die Gemeinde ein. Es besteht insofern kein bemerkenswerter Unterschied zwischen dem Testament und den AK. Auch der Mangel der Elevation hat nichts zu bedeuten, da die AK den Zug ebenfalls nicht kennen. Zwei von den drei Gründen, die für einen früheren Ursprung des Testamentes geltend gemacht werden, sind also hinfällig. Bezüglich des englischen Triumphgesanges gehen die Schriften allerdings auseinander. Der Mangel ist aber bei unserer Liturgie in

keiner Weise als Zeichen höheren Alters anzusehen. Der Gesang fehlt auch in der KO, die sicher unter die AK herabgeht. Er kann demgemäss, obwohl er bereits in der Liturgie bestand, absichtlich oder unabsichtlich, ausgelassen worden sein, und dass wir hier in der That mit Auslassungen rechnen müssen, zeigt der Abschnitt über die Einsetzung der Eucharistie, näherhin über die Spendung des Kelches. Der Herausgeber möchte hier freilich wieder einen Irrtum in der Handschrift annehmen, und er kann sich diesesmal auf die KO berufen, die den Abschnitt vollständiger bietet (S. 43). Bei der grossen Verschiedenheit, die gerade in der Darstellung der Liturgie zwischen den beiden Schriften besteht, darf indessen die eine Schrift nicht ohne weiteres aus der anderen ergänzt werden. Es sind vor allem die weiteren Zeugen zu befragen, und da diese, wie aus dem Schweigen des Herausgebers zu erschliessen ist, den Abschnitt schwerlich anders geben, ist der überlieferte Text als der ursprüngliche zu betrachten. Wir sind somit genötigt, einen Auszug anzunehmen, und wenn an einer Stelle eine Auslassung stattfand, warum nicht auch an einer anderen?

11. In dem Abschnitt über die Liturgie wird die Reihenfolge genau angegeben, in welcher die einzelnen Stände die Kommunion empfangen sollen (S. 49). Über den Spender ist daselbst nichts gesagt. Dagegen stehen in dem Abschnitt über die Taufe II, 10 die Bemerkungen: der Diakon solle dem Presbyter die Kommunion nicht reichen, sondern nur die Patene oder Pyxis aufdecken, worauf dieser sie selbst nehme; dem Volk möge der Diakon die Eucharistie spenden (S. 133). Der Herausgeber findet hier einen klaren Beweis für den Ursprung der Schrift vor Tertullian, da dieser De corona c. 3 von den Christen sage: Eucharistiae sacramentum . . . etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus, die Kommunion zu seiner Zeit also durch den Bischof, nicht durch den Diakon gespendet

worden sei, wie dies Justin Apol. I, 65 bezeuge, mit dessen Bericht das Testament aufs genaueste übereinstimme (S. XLVI). Der Schluss ist sicher unbegründet. Tertullian wird zu streng und einseitig aufgefasst. Der Apologet handelt an der angeführten Stelle von kirchlichen Gebräuchen, die nicht in der Schrift stehen oder ihr sogar widerstreiten, und als derartigen Brauch führt er, wie Probst, Liturgie 1870 S. 205, scharfsinnig und richtig hervorhebt, neben anderen Dingen die Praxis der Kommunion an, indem die Eucharistie nicht, wie es nach der Schrift sein sollte, zur Zeit des Nachtessens gefeiert werde, sondern am frühen Morgen, und nicht, wie die Einsetzungsworte es forderten, von den Gläubigen selbst genommen, sondern von den Vorstehern empfangen werde. Der Nachdruck liegt also darauf, dass die Gläubigen die Kommunion jetzt empfangen, nicht mehr nehmen; die Personen, von denen sie sie empfangen, kommen erst in zweiter Linie in Betracht, und unter diesen Umständen liegt kein Grund vor, das sie bezeichnende Wort zu pressen oder unter den Vorstehern nur die Bischöfe zu verstehen. Das Wort kann auch in einem weiteren Sinn gebraucht sein, ausser dem Bischof die übrigen Vorsteher beim Gottesdienst, die Presbyter und Diakonen in sich begreifen, und dieser Auffassung kommt zu statten, dass Tertullian im Plural von Vorstehern spricht, nicht, wie Justin Apol. I, 67, im Singular von dem Vorsteher. Unbedingt aber werden wir genötigt, das Wort im weiteren Sinn zu nehmen, wenn wir die Geschichte der Kommunion zu Rat ziehen. Soweit wir darüber eine nähere Kenntnis erhalten, wirkt der Diakon überall bei der Spendung der Kommunion mit, indem er wenigstens den Kelch reicht. Auch die AK VIII, 13 und die KO c. 46 haben diese Praxis, und nicht die andere, wie man nach der Darstellung des Herausgebers (S. XLVI) glauben könnte [1]). Eine Frage ist nur, ob und inwieweit

1) Die Spendung des Kelches durch die Diakonen erwähnt auch Johannes von Majuma in den Plerophorien c. 73.

dem Diakon auch die Spendung des Brotes zukam, und in dieser Beziehung mag die Praxis, wie Justin zeigt, verschieden gewesen sein. Zu einem weiteren Schluss oder zur Annahme, dass der Diakon im 2. Jahrhundert überall der volle Ausspender des Sakramentes gewesen sei, geben die Dokumente keinen Anhalt, und da das Testament nur unter dieser Voraussetzung allenfalls in die Zeit Justins zu rücken wäre, so ist das Argument hinfällig. Dasselbe hat aber auch noch nach der anderen Seite hin eine Blösse. Das Testament sagt nicht absolut, dass der Diakon die Kommunion spende. Noch weniger sagt es, was der Herausgeber es sagen lässt, dass er das Sakrament unter beiden Gestalten reiche. Es sagt vielmehr in erster Linie, dass der Diakon die Eucharistie dem Presbyter nicht reichen dürfe. Darauf sagt es, dass er sie dem Volke spenden dürfe, und da diese Bemerkung unmittelbar an die andere sich anreiht, so ist sie auch mit Rücksicht auf sie zu interpretieren. Die Schrift spricht hiernach dem Diakon einfach dem Volke gegenüber eine Befugnis zu, die er dem Presbyter gegenüber nicht hat. Über den Umfang der Befugnis hinsichtlich des Objektes schweigt sie. Die Brotspendung mag nach dem blossen Wortlaut in sie inbegriffen sein. Deuten wir aber die Stelle nach der herrschenden Praxis, so kommen wir zu einem anderen Ergebnis, und da dieses nach dem Kontext durch den Wortlaut nicht ausgeschlossen ist, so gebührt ihm der Vorzug. Wie es sich aber damit verhalten mag, es ist noch ein anderes zu beachten. Der erste der beiden Sätze wendet sich gegen einen Missbrauch, der in der Entwicklung der Kirche eine gewisse Zeit voraussetzt. Wir erfahren von demselben zuerst durch die Synode von Nicäa c. 18, die für die Diakonen das gleiche Verbot hat, wie das Testament. Der Missbrauch mag damals nicht ganz neu gewesen sein. Das Zeugnis ist immerhin bedeutsam. Die Verordnung des Testamentes geht nicht unwahrscheinlich auf den Kanon der grossen Synode zurück.

12. Der Abschnitt über die charismatische Begabung I, 47, die Erwähnung der Charismen in dem Kapitel über die Eigenschaften der Presbyter I, 29, die Berücksichtigung ihrer Inhaber bei der Aufzählung der kirchlichen Stände I, 23 (S. 37, 47) und bei den Fürbitten in der Liturgie erscheint dem Herausgeber als Beweis, dass der Autor um dieselbe Zeit lebte wie Irenäus, der Adv. haer. II, 32, 4 noch charismatisch begabte Männer kenne (S. XLVII). Jener Abschnitt steht aber, von den AK VIII, 26 abgesehen, auch in der KO c. 39 und in den KH c. 8 n. 53, und daraus erhellt, dass er nicht ohne weiteres zur Zeitbestimmung zu verwenden ist. Wie er in die KH übergehen konnte, die auch nach der Ansicht des Herausgebers in eine späte Zeit fallen, so auch in das Testament. Die anderen Stellen stehen nicht in den Parallelschriften, und sie mögen daher auffallen. Dass aber ihretwegen die Schrift nicht ins 2. Jahrhundert zu versetzen ist, zeigen die bereits erörterten Stellen, die ganz bestimmt einen jüngeren Ursprung verraten. Man könnte also höchstens jene Stellen für sich allein als alte Überbleibsel betrachten, als Bestandteile älterer Schriften, die bei Abfassung des Testamentes verwertet wurden. Indessen ist auch dies nicht unbedingt notwendig. Männer, welche die Gabe der Krankenheilung und der Kenntnis der Zukunft oder verborgener Dinge besassen oder, wie die AK, die KO und die KH andeuten, besitzen wollten, kommen stets auch in der späteren Zeit vor. Die Plerophorien des Johannes von Majuma erwähnen in dem weitaus grösseren Teil ihrer 89 Kapitel Visionen, Prophezeiungen und wunderbare Krankenheilungen; sie bezeichnen auch wiederholt bestimmte Personen als Propheten, Pelagius von Edessa c. 2—5, Lidius c. 7, Zeno c. 8, Andreas c. 14, Pior c. 49. Die fraglichen Züge beweisen daher nichts für das höhere Alter des Testamentes.

13. Rahmani erklärt es für völlig zweifellos, dass die Schrift dem Frieden der Kirche oder der Zeit Konstantins

vorangehe. Die Auffassung muss nach der bisherigen Ausführung als sehr fraglich erscheinen. Sie bewährt sich auch nicht bei näherer Prüfung. Aus den Worten in der Litanei des Diakons I, 35 S. 87: Pro imperio supplicemus, ut Dominus ipsi pacem concedat; pro principatibus excelsioribus supplicemus, ut Dominus det eis intellegentiam et timorem sui, folgt gewiss nicht, dass das Reich zur Zeit des Autors noch heidnisch gewesen sei. Um den Frieden des Reiches und um Verleihung von Einsicht und Gottesfurcht für die Obrigkeit betete man auch noch in der christlichen Zeit und betet man bis heute. Eher lassen sich in dieser Beziehung die Vorschriften über den Soldatendienst und das Kapitel über die Konfessoren geltend machen. Dass aber auch sie nicht wirklich in die vorkonstantinische Zeit zurückführen, hat sich bereits bei der Untersuchung über die Zeit der KO ergeben, in der sie ebenfalls stehen. Rahmani muss die Abschnitte hier um so mehr auf sich beruhen lassen, als sie auch in den Kanones Hippolyts enthalten sind, die von ihm selbst einer späteren Zeit zugewiesen werden. Ebenso wird umgekehrt, wer sich nicht von dem höheren Alter des Testamentes überzeugen kann, bei der Bestimmung der Zeit der KH und der KO von ihnen absehen müssen.

14. Die Schrift verordnet I, 21, dass der Bischof die Handauflegung empfange omnibus consentientibus ipsius ordinationi testimoniumque de eo perhibentibus una cum cunctis presbyteris et episcopis vicinis. Rahmani findet in den Worten die Vorschrift, dass alle benachbarten Bischöfe der Weihe anwohnen, und indem er einerseits berücksichtigt, dass Cyprian Ep. 67 (68) c. 5 zur Bischofsweihe die episcopi eiusdem provinciae proximi zusammenkommen lässt, andererseits, dass die Synode von Arles 314 c. 20 nur die Anwesenheit von sieben oder wenigstens drei Bischöfen verlangt und auch die AK VIII, 4 auf die Dreizahl sich beschränken, schliesst er, dass die Schrift ein Stadium der Disciplin repräsentiere, das noch durch Cyprian bezeugt

werde, vom 4. Jahrhundert an aber nicht mehr bestanden habe. Es ist indessen zu bemerken, dass weder das Testament noch der Bischof von Karthago die Anwesenheit sämtlicher Bischöfe der Provinz fordert. Cyprian spricht ausdrücklich nur von den nächsten Bischöfen der Provinz, nicht von allen oder wenigstens von den Bischöfen im allgemeinen. Das Testament verlangt wohl allgemein die Zustimmung der benachbarten Bischöfe; es fordert aber nicht die Anwesenheit sämtlicher Bischöfe, wahrscheinlich nicht einmal die Zustimmung aller benachbarten Bischöfe, die ohne nähere Bestimmung der Nachbarschaft auch gar nicht verlangt werden konnte, sondern nur die Zustimmung der anwesenden Bischöfe oder derjenigen, die zu der Feier sich einfanden. Zwischen dem Testament und den einschlägigen Verordnungen des 4. Jahrhunderts besteht also nicht der fragliche Gegensatz, und der Schluss auf den früheren Ursprung der Schrift entbehrt demgemäss der Begründung.

15. Das Busswesen hat in der Schrift keine Stelle, und der Herausgeber erblickt darin einen Beweis ihres höheren Alters. Es wird geltend gemacht, die Pönitenten bilden in ihr keine besondere Klasse, und es werden über ihre Rekonziliation keinerlei Vorschriften gegeben, während bereits Gregorius Thaumaturgus einen Stand der Büsser kenne und noch etwas früher die Apostolische Didaskalia von der Restitution der Büsser durch Gebet und Handauflegung des Bischofs rede. Dabei wird aber ein Doppeltes übersehen. Da das Busswesen in den Parallelschriften nicht zur Sprache kommt, ist eine Behandlung desselben auch im Testament nicht zu erwarten. Und wenn das Testament nicht wie die AK VIII in der Liturgie eine Entlassung der Pönitenten hat, so genügt es, an die bekannte Massregel des Patriarchen Nektarius von Konstantinopel am Ende des 4. Jahrhunderts zu erinnern, um die Haltung der Schrift in der Folgezeit zu begreifen. Die fragliche Erscheinung beweist eher für einen späteren als für einen früheren Ursprung.

16. Während die AK VIII den Diakonen einen Ordo der Diakonissen anreihen, hat das Testament nach den Konfessoren, die in ihm unmittelbar auf die Diakonen folgen, einen Stand der Witwen, und es werden ihm im wesentlichen die Aufgaben zugeschrieben, die in der Apostolischen Didaskalia den Diakonissen zukommen. Der Herausgeber erblickt in der Didaskalia eine spätere Ordnung und lässt das Testament dementsprechend der Schrift etwas vorausgehen, da wenigstens einige Jahre haben vergehen müssen, bis die ältere Disciplin in die jüngere sich umgestaltet habe (S. XLIII). Die Differenz, um die es sich hier handelt, betrifft aber, wie man sieht, nicht so fast die Sache als den Namen, und so lückenhaft unsere Kenntnis über die Bezeichnungen ist, so wissen wir doch genug, um mit Bestimmtheit sagen zu können, dass ein Schluss, wie er hier gezogen wird, unzulässig ist. Im Grunde genommen beruht er auf einer blossen petitio principii, indem die Disciplin des Testamentes ohne weiteres für die frühere erklärt und damit mit Bezug auf die Didaskalia das höhere Alter der Schrift erschlossen wird.

17. Der Lektor nimmt in der Schrift eine verschiedene Stellung ein. Der Herausgeber bemerkt in Dissertat. III, 5 p. 168, er werde meist vor dem Subdiakon genannt und habe immer den Vorrang (praecedentia) vor demselben, und das Verhältnis gilt ihm wie bei der KO so auch bei dem Testament als Zeichen eines höheren Alters, da bereits Papst Kornelius um die Mitte des 3. Jahrhunderts den Subdiakon dem Lektor weit voranstellte. Das Argument war schon bei der Untersuchung der Zeit der KO zu würdigen. Hier stellt es sich noch aus einem weiteren Grund als nichtig dar; es beruht auf einer falschen Voraussetzung. Der Fall liegt im Testament nicht so, wie Rahmani ihn darstellt. Der Lektor erscheint wohl in dem Kapitel über die Liturgie I, 23 an zwei Stellen vor dem Subdiakon, bei der Aufzählung der Plätze der einzelnen Ordines im Gotteshaus S. 37 und bei

der Beschreibung der Ordnung beim Empfange der Kommunion S. 47. Die Stellen reduzieren sich insofern sogar auf eine, als die zweite durch die erste bedingt ist, indem beim Empfang der Kommunion am besten die Platzordnung beobachtet wird. Wenn wir indessen die zwei Stellen auch auseinanderhalten, so stehen ihnen drei Stellen gegenüber, in denen der Subdiakon dem Lektor vorangeht, I, 23, S. 37 bei Aufzählung der Ordines, die dem Bischof beim Opfer assistieren, I, 35 S. 87 in der Litanei des Diakons, I, 44—45 S. 105 bei der Darstellung der Weihen. Letztere Stelle fällt besonders ins Gewicht. Die Ordines werden nach ihrer Rangordnung aufgeführt und dem Subdiakon demgemäss mit der Stellung vor dem Lektor ein höherer Grad zuerkannt. Der Herausgeber glaubt freilich, das Lektorkapitel sei ursprünglich im Testament dem Subdiakonkapitel vorangegangen und durch eine Verschiebung in der Handschrift an seine jetzige Stelle gekommen. Die angeführten Gründe rechtfertigen aber die Annahme nicht. Wenn auch die zwei ersten Worte im Anfang des Subdiakonkapitels: Simili modo ordinetur in hypodiaconum, in Anbetracht des Umstandes, dass der vorhergehende Abschnitt von den Witwen handelt, den Gedanken nahe legen mögen, das Kapitel sollte sich an das folgende anschliessen, so nötigt das dritte Wort, von der Vermutung abzustehen, da nach dem Sprachgebrauch der Schrift die Weihe des Subdiakons mit ihm auf dieselbe Linie gestellt wird, wie des Diakons, während beim Lektor ein anderes Wort gebraucht ist, constituere statt ordinare [1]).

1) Rahmani übersetzt: lector constituatur. Wie mir mein Kollege Vetter mitteilt, sagt der Syrer genauer: lectorem constitue, quajem, von der Wurzel qum. Dem Wort ordinare entspricht im Syrischen teils χειροτονεῖν, teils ṣrach. Aus dem Gebrauch des Wortes ordinare bei dem Subdiakon scheint zu folgen, dass der Autor ihm auch die Handauflegung zuerkennen wollte, und dies um so mehr, als erst beim Lektor die Bemerkung folgt, dass ihm die Hand nicht aufgelegt werde. Wenn man aber in Betracht zieht, dass der Bischof an den Subdiakon, ganz ebenso wie an den Lektor, nur Worte

Entscheidend ist die einmütige Überlieferung. Da der Herausgeber für seine Vermutung auf die römische Handschrift und die arabische Übersetzung sich nicht beruft, so wird man nicht fehl gehen, wenn man annimmt, dass in ihnen die beiden Kapitel die gleiche Stellung haben, wie in der Handschrift von Mossul. Sicher trifft dies, wie Wrights Katalog zeigt, bei der äthiopischen Übersetzung zu, und da sie von der syrischen Übersetzung unabhängig ist, so ist mit allem Grund anzunehmen, die überlieferte Reihenfolge der beiden Kapitel sei die ursprüngliche. Der Subdiakon geht also hier dem Lektor voran, und da die Stelle von höherer Bedeutung ist, ihr Inhalt auch noch durch zwei weitere bekräftigt wird, so kann über das Verhältnis im allgemeinen kein Zweifel bestehen. Höchstens lässt sich mit Rücksicht auf die erwähnten zwei anderen Stellen von einer Unentschiedenheit oder von dem Mangel einer vollen Einheitlichkeit in der Auffassung reden. Indessen liegt, wie mir scheint, auch dazu kein genügender Grund vor. Das umgekehrte Verhältnis in den fraglichen Stellen lässt sich darauf zurückführen, dass der Lektor bei der Liturgie mehr Dienste zu leisten hatte als der Subdiakon.

18. Als christliche Jahresfeste werden I, 28 S. 67; I, 42 S. 101 Ostern, Pfingsten und Epiphanie erwähnt, und die Schrift macht damit den Eindruck eines höheren Alters als die AK VIII, die c. 33 einen umfassenderen Festkreis, insbesondere auch Weihnachten kennen. Der Punkt wird von dem Herausgeber nicht zu Gunsten seiner Ansicht der Schrift betont; er darf aber gleichwohl nicht mit Stillschweigen übergangen werden; er spricht an sich mehr als irgend ein anderer für die Priorität des Testamentes, und

---

der Ermahnung richtet, nicht, wie bei den höheren Stufen, die göttliche Gnade auf ihn herabruft, wird man von dem Schluss absehen müssen. Die erwähnte Gleichstellung bezieht sich also nur auf den Gebrauch des gleichen Wortes für Weihe, nicht auch auf die Art der Weihe. Die Sprache des Autors ist nicht ganz bestimmt.

wenn er allein in Betracht käme, würde man wohl auch ohne weiteres einen Schluss in dieser Richtung ziehen. Der Schluss wäre aber, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, da zahlreiche Stellen auf das entgegengesetzte Verhältnis hinweisen, und wie später noch deutlicher sich zeigen wird, sehr fraglich, ja geradezu falsch. Der Punkt fordert daher eine andere Erklärung, und die Geschichte des Weihnachtsfestes bietet eine Lösung der Schwierigkeit. Das Fest verbreitete sich im Orient nur sehr langsam. Nach Jerusalem kam es erst unter Bischof Juvenal 425—458. In Alexandrien ist es erst unter dem Patriarchen Cyrill 412—444 nachweisbar, während Cassian Collat. X, 2 kurz zuvor noch sein Fehlen in Ägypten bezeugt. Wie wir durch Nicephorus Kallisti H. E. XVII, 25 erfahren, fand sich noch Kaiser Justin I, 518—527 veranlasst, seine Feier im römischen Reich allgemein vorzuschreiben[1]). Hiernach gab es noch im Anfang des 6. Jahrhunderts Kirchen und Landstriche, die es nicht begingen. Ohne Zweifel fehlte es, von Armenien ganz abgesehen, das es nie annahm, da und dort auch noch einige Zeit später. Der Mangel des Festes ergiebt also keinen Grund, das Testament früher anzusetzen als die AK, und dies um so weniger, als die Abschnitte, in denen die Festverzeichnisse stehen, einander nicht korrespondieren, das Testament, wie wir später sehen werden, mit den AK zudem nicht unmittelbar, sondern durch das Mittelglied der KO zusammenhängt, die ausser Ostern und Pfingsten überhaupt kein Fest nennt. Der Punkt nötigt uns nur, den Ursprung der Schrift in einem anderen Land oder in einer anderen Kirche zu suchen als in der Heimat der AK.

19. Der Ursprung der Apokalypse, die am Anfang des Testamentes steht, wurde, wie wir oben (S. 2) gesehen, durch Lagarde und Neumann auf die Mitte des 3. Jahr-

1) Vgl. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 1889. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), 363—368.

hunderts verlegt. Das Urteil gründet sich auf die Bruchstücke, die Lagarde zu veröffentlichen imstande war. Die Apokalypse steht hier zwar vollständig; sie empfängt aber auch von dem übrigen Teil der Schrift einiges Licht, und da das Testament im ganzen einen späteren Ursprung bekundet, so fragt es sich, ob nicht auch dort eine jüngere Zeit zu Tage tritt. In der That fehlt es dafür nicht an Anzeichen. In c. 8 lesen wir: in den Völkern und in den Kirchen werden viele Verwirrungen sein; es werden Hirten aufstehen, die ohne Gesetz und Gerechtigkeit sind, habgierig, vergnügungssüchtig, geldgierig, schwatzhaft, ehrsüchtig u. s. w., die gegen die Worte des Evangeliums gehen, von der engen Pforte sich fern halten, alle Worte der Wahrheit und jeden Weg der Frömmigkeit verachten und ihre Sünden nicht bereuen; deshalb werde unter den Völkern Unglaube, Hass und jegliche Sünde um sich greifen und alles, was den Geboten des Lebens entgegen ist; von vielen werde Trauer, Demut, Friede, Milde u. s. w. fliehen, weil die Hirten die Gebote Christi nicht vollziehen und verkünden, dem Volke vielmehr ein Beispiel der Ungerechtigkeit seien; es werde eine Zeit kommen, wo einige von ihnen den Herrn verleugnen, Zwistigkeiten erregen und auf den vergänglichen König vertrauen werden; sie werden den Menschen Gebote geben, die dem Buch der dem Willen des Vaters entsprechenden Gebote zuwider seien, die Auserwählten und Heiligen werden von ihnen verworfen und für befleckt erklärt werden; es werde in jenen Tagen auch geschehen, dass der Vater aus diesem Geschlechte die Gerechten und die reinen und getreuen Seelen sammeln und der Herr ihnen erscheinen und den Geist der Erkenntnis und der Wahrheit geben werde u. s. w. Die Schilderung verrät Kämpfe unter den Christen, wie sie erst vom 4. Jahrhundert an zu Tage traten, und da sie zugleich als Vorboten des Antichrist gelten, so bieten die monophysitischen Streitigkeiten eine Parallele, da in ihnen die „Gläubigen“ und die

„Orthodoxen“ das Ende gleichfalls sehr nahe sahen, wie die Plerophorien des Johannes von Majuma (c. 7, 12, 13, 20, 26, 69, 89) zeigen. Ist jene Auffassung richtig, so ist, wenn das Stück je im übrigen einen früheren Ursprung hat, jedenfalls eine starke Überarbeitung durch den Autor des Testamentes anzunehmen. Indessen scheint mir die Beziehung einiger Stellen auf Kaiser des 3. Jahrhunderts überhaupt fraglich zu sein. Die principes inimici veritatis, occisores fratrum suorum, osores fidelium c. 4 sind eher als christliche denn als heidnische Kaiser zu fassen; denn Heiden gegenüber würden die Christen eher mit diesem Namen und nicht als Inhaber der Wahrheit und als Gläubige oder gar als Brüder bezeichnet worden sein. Wir haben hier eine Sprache, wie sie nach den Plerophorien des Johannes von Majuma die Monophysiten gegenüber den katholischen Kaisern ihrer Zeit führten. Und was den rex alienigena im Abendland c. 5 anlangt, so wird ihm eine Bedeutung zuerkannt, die es schwer macht, ihn in Maximinus Thrax zu erkennen. Viel eher kommt einer der grossen germanischen Könige in Betracht. Es lässt sich an Alarich und wegen seiner römischen Expedition auch an Geiserich denken. Selbst Odoaker dürfte nicht ausgeschlossen sein, obwohl wir mit ihm, wenn der erwähnte Theosoph (S. 18) dem Ende des 5. Jahrhunderts angehört, bis an die äusserste Grenze kommen, und für ihn dürfte der Umstand besonders sprechen, dass der fragliche König ziemlich deutlich zugleich als römischer Kaiser erscheint. Dass der König unter anderen Prädikaten auch das eines ἄθεος erhält, beweist nichts dagegen. Der orientalische Autor konnte den arianischen Germanen leicht so nennen, wenn er je von seinem christlichen Bekenntnis etwas wusste. Wie es sich aber damit verhalten mag, wenn die Apokalypse je auf einer älteren Schrift ruht, so geben sich einzelne Teile und namentlich das 8. Kapitel als Produkte einer späteren Zeit zu erkennen. Im übrigen besteht hier für die Annahme einer Quellenschrift keine volle Sicher-

heit. Soweit das Verfahren des Autors an dem Hauptteil der Schrift, an der Kirchenordnung sich feststellen lässt, kann er jenes Stück wohl im wesentlichen selbständig entworfen haben [1]).

1) Harnack räumt in seinen Vorläufigen Bemerkungen S. 10 ein, dass die Deutung der Apokalypse auf die Zeit der staatlichen Anerkennung des Christentums nicht unmöglich ist, ja an einigen Wendungen eine Stütze finden kann, hält aber doch die Beziehung auf Decius und die novatianische Bewegung für wahrscheinlicher. Bestimmend ist für ihn, dass das lateinische Fragment mit dem Satz schliesst: Dexius (= Decius) erit nomen Antichristi, und diese Worte vor dem Explicit hat. Es ist aber an sich unwahrscheinlich, dass der Apokalyptiker überhaupt einen Kaiser mit dem Namen bezeichnete, und noch weniger kann er den Namen eines Kaisers dem Antichrist beigelegt haben, da ihm dieser, wie Harnack selbst hervorhebt, nicht ein irdischer König war, ein König ihm vielmehr als Vorläufer vorangehen sollte. Es liegt beim Lateiner zweifellos ein Versehen vor, und vielleicht gab das Wort δεξιός (= dexter), das in der Beschreibung des Aussehens des Antichrist nach der griechischen Übersetzung Lagardes zweimal (p. 83, 21—22) vorkommt und zwar dem Substantiv nachgestellt und mit Wiederholung des Artikels, also ὁ δεξιός, zu dem Fehler Anlass. Harnack findet ferner die Abfassung der Apokalypse durch den Autor der Schrift ganz unglaublich (S. 9). Meines Erachtens hat sie sofort als möglich zu gelten, wenn man die Entstehung des Stückes in der nachkonstantinischen Zeit als möglich anerkennt. Anders wäre es, wenn das lateinische Fragment die Existenz eines Sondertextes für die Apokalypse beweisen würde, wie Baumstark in der Röm. Quartalschrift 1900 S. 37 wenigstens für wahrscheinlich hält. Ich finde in der Beschaffenheit der Texte keinen Grund zu dieser Annahme. Der Syrer und der Lateiner treffen so weit zusammen, dass man als Quelle denselben Text vorauszusetzen hat. Dass der Lateiner die Beschreibung der Gestalt des Antichrist (c. 11) den Zeichen seiner Ankunft (c. 6—8) voranstellt, hat nichts zu bedeuten, weil sich die Umstellung bei seiner Beschränkung sehr nahe legte. Ebenso beweist der Mangel eines inneren Zusammenhanges zwischen der Apokalypse und der Kirchenordnung nicht viel in der fraglichen Richtung, da er sich hinlänglich schon daraus erklärt, dass der zweite und weitaus grössere Teil, wie sich zeigen wird, auf einer älteren Schrift ruht. Auf der anderen Seite fällt ins Gewicht, dass stilistische Unebenheiten, wie sie im zweiten Teil sich finden, dem ersten Teil fremd sind, während sie doch bei Voraussetzung einer Quellenschrift mit Grund zu erwarten sind, da der Autor, wenn er eine Quelle erheblich umgestaltete, die andere schwerlich unverändert übernahm.

Die Heimat der Schrift wird in einem der Länder zu suchen sein, die I, 10 als das Herrschaftsgebiet des Antichrist aufgeführt werden. Die Zahl derselben ist ziemlich gross; sie erstrecken sich von Phönicien und Palästina bis nach Bithynien. Von den Grenzen ist indessen abzusehen. Es liegt in der Natur der Sache, dass der Verfasser mit der Beschreibung über die Heimat hinausgriff, und wenn er dies that, fasste er die anliegenden Länder so viel als möglich nach allen Seiten ins Auge. Wir haben ihn daher näherhin in der Mitte des Länderkomplexes zu suchen, und wenn wir unter den Ländern Umschau halten, die hier in Betracht kommen, so werden wir am meisten auf Syrien hingewiesen. Das Land ist eine fruchtbare Stätte von pseudepigraphischen Schriften; in ihm entstanden insbesondere die AK, die zum Testament in näherer Beziehung stehen; die Schrift gelangte in syrischer Übersetzung auf die Nachwelt. Mit vollem Grund kommen wir in das Land allerdings zunächst nur, wenn der apokalyptische Teil der Schrift von dem Verfasser selbst herrührt. Die Voraussetzung trifft aber wahrscheinlich zu, und der Schluss hängt überdies nicht ganz von ihr ab. Wenn der Autor die Apokalypse vorfand und etwa unverändert sich aneignete, so dürfen wir annehmen, dass sie mit der fraglichen Beschreibung seinem Standpunkt entsprach, und wenn dieses nicht der Fall war, so haben wir nach dem Verfahren, das er, wie wir sehen werden, gegenüber seiner Hauptquelle beobachtete, anzunehmen, dass er ergänzend eingriff. Ausgeschlossen sind freilich auch die angrenzenden Länder nicht. Aber die grössere Wahrscheinlichkeit spricht für Syrien.

Die Schrift entstand hiernach frühestens am Anfang des 5. Jahrhunderts und wahrscheinlich in Syrien[1]). Um

1) Harnack fasst seine Vorläufigen Erörterungen S. 9 (vgl. oben S. 3) dahin zusammen, das Testament gehöre wahrscheinlich dem 5. Jahrhundert an. Achelis urteilt in der Theolog. Litteratur-

ihr noch näher zu kommen, ist ihr Verhältnis zu den verwandten Schriften eingehender zu untersuchen.

---

zeitung 1899 S. 706, dass die Schrift frühestens ins 5. Jahrhundert fällt. G. Morin findet in der Révue Bénéd. 1900 p. 10—28 in der Schrift eine Fülle von Einzelheiten, die sich vor Konstantin sicher nicht erklären lassen, die nötigen, die Redaktion wenigstens ins 4. Jahrhundert herabzurücken, daneben aber auch zahlreiche Züge, die ein hohes Alter verraten, so dass Rahmani nicht völlig unrecht habe. Baumstark weist in der Röm. Quartalschrift 1900 S. 39 die Schrift als monophysitisches Erzeugnis der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und Syrien zu. Voisin bezeichnet in der Revue d'histoire ecclésiastique I (1900), 103 die Schrift als nachkonstantinisch. W. Riedel, Theolog. Litteraturblatt 1900 Nr. 17—18, lässt sie nach dem Jahre 400 in Antiochien entstehen. Batiffol erkennt in der Revue biblique 1900 p. 253—265 auf das 5. Jahrhundert. Bruker stimmt, wie Voisin a. a. O. mitteilt, in den Études Religieuses 1899 der Auffassung Rahmanis bei.

IV.

Das Testament und die verwandten Schriften in formaler Beziehung.

Die KO läuft in der ersten Hälfte oder c. 31—42, in dem Abschnitt über die geistlichen Weihen und kirchlichen Stände, die Proselyten und Katechumenen, den AK VIII durchaus parallel, die in c. 4—26 und c. 32 denselben Stoff enthalten, nur mit einigen sachlichen Differenzen und meist in grösserer Ausführlichkeit, namentlich in der mit dem Bischofskapitel verbundenen Darstellung der Liturgie, manchmal aber auch kürzer, wie in den Kapiteln über die Bekenner und Witwen, und indem die AK VIII nach dem Abschnitt über die kirchlichen Stände und vor dem Kapitel über die Proselyten eine Reihe von weiteren Bestimmungen darbieten: über die Zahl der Bischöfe, die bei einer Bischofsweihe anwesend sein sollen (c. 27), über die Befugnisse der verschiedenen Ordines (28), über die Weihe von Wasser und Öl (29), über die Erstlinge und ihre Verteilung (30), über die Verteilung der Oblationen (31). Der zweite Teil c. 43—62 hat nur wenige Berührungspunkte. Die Verordnung und das Gebet über die Erstlinge c. 53 entspricht in den AK VIII den Kapiteln 29 und 40; die Verordnung über das Morgengebet, c. 57 und wiederholt c. 62, steht hier am Schluss von c. 32; der Abschnitt über die Gebetszeiten c. 62 hat ein Analogon an c. 34, weicht aber inhaltlich, von dem Anfang oder der eben erwähnten Dublette über das Morgengebet abgesehen, stark ab. Im übrigen zeigt der Teil keine erhebliche Verwandtschaft.

Mit T (= Testament) hat die KO in der Hauptsache den ganzen Stoff gemeinsam, und soweit in T die Verwandtschaft reicht, zieht sie sich im wesentlichen ununterbrochen fort, von I, 20 bis II, 24. Nur ist T im allgemeinen viel ausführlicher. Neben den gemeinsamen Stücken zeigen sich zwar beiderseits auch einige besondere, in T namentlich I, 1—19. Im ganzen aber verhalten sich die Schriften so zu einander, dass T als eine Erweiterung der KO oder diese als ein Auszug aus T sich bezeichnen lässt.

Folgende Tabelle möge das Verhältnis der Schriften näher veranschaulichen. Dabei ist zu beachten, dass die Zählung der Kapitel bei der KO als Bestandteil eines grösseren Werkes mit der Zahl 31 beginnt. Der Stern bedeutet, dass die Stücke der KO, die mit ihm bezeichnet sind, in den AK VIII fehlen. Es entsprechen sich die Kapitel:

T	KO	T	KO
I		II	
1—19	—	1—2	40—41
20—21	31	3	42
22	—	4	43*
23—25	31	5	44*
26—28	—	6—10	45—46*
29—30	32	11—12	—
31—32	—	—	47*
33. 38	33	13	48—49*. 50
34—37	—	14	53
39	34	15	—
40—41	37	16	53. 54*
42—43	—	17	51*
44	36	18—19	—
45	35	—	52*
46	38	20	55. 58*
47	39	21	56*
		22	—

T	KO
II	
23	61*
24	57. 62
—	59—60*
25—27	—

Die KO steht hiernach T schon insofern näher als den AK, als sie mit jener Schrift ganz, nicht bloss in einem Teil zusammentrifft. Zwischen T und der KO offenbart sich auch noch darin eine engere Verwandtschaft, als sie in den Stücken, welche allen drei Schriften gemeinsam sind, meist gegen die AK mit einander übereinstimmen. Auf der anderen Seite berührt sich die KO, wenn auch nicht so häufig und so auffällig wie dort, so doch an einigen Stellen unverkennbar näher mit den AK als mit T. Daraus folgt, dass sie das Mittelglied unter den drei Schriften bildet.

Rahmani hat die Stellung richtig erkannt. Das Verhältnis verdient aber, da ein näherer Beweis nicht gegeben wurde, eingehender dargelegt zu werden, und dies um so mehr, als sich damit zugleich eine Grundlage für die weitere Untersuchung ergeben wird. Es sollen zu diesem Behufe einige Parallelen aus den Schriften mitgeteilt und erörtert werden. Dabei ist noch eine weitere Schrift heranzuziehen. Die AK VIII sind ihrerseits nicht die nächste Parallele der KO. In den sog. Constitutiones per Hippolytum liegt uns ein Schriftstück vor, das der KO noch näher kommt, und anerkanntermassen das Mittelglied zwischen den beiden anderen Schriften ist. Die Bezeichnung der Schrift als Constitutiones per Hippolytum ist nicht glücklich und nicht richtig. Ich nenne sie als Paralleltext zu den AK VIII einfach AK VIII b.

1. Die Vergleichung mag mit der Reihenfolge der kirchlichen Ordines und Stände beginnen.

Die Ordnung ist folgende:

AK VIII b	KO	T
1. Bischof	Bischof	Bischof
2. Presbyter	Presbyter	Presbyter
3. Diakon	Diakon	Diakon
4. Diakonisse	—	—
5. Subdiakon	Bekenner	Bekenner
6. Lektor	Lektor	Witwe
7. Bekenner	Subdiakon	Subdiakon
8. Jungfrau	Witwe	Lektor
9. Witwe	Jungfrau	Jungfrau
10. Exorcist	Inhaber von Heilungsgnaden	Inhaber von Heilungsgnaden

Wie die Tabelle zeigt, unterscheiden sich KO und T von den AK gemeinsam durch das Fehlen der Diakonisse und durch die eigentümliche Stellung des Bekenners, den sie dem Diakon anreihen, während er in jener Schrift auf den Lektor folgt. Von einander weichen sie ab in der Stellung des Lektors und Subdiakons sowie der Witwe. In T geht der Subdiakon dem Lektor voran, in der KO steht umgekehrt der Lektor vor dem Subdiakon, und da jene Ordnung auch die AK VIII b haben, so kommt T hier dieser Schrift näher als die KO. Mit dem Witwenkapitel kommt umgekehrt die KO den AK VIII b näher als T. Das Kapitel steht in der KO ähnlich wie in den AK VIII b am Ende der gesamten Reihe, wenn auch nicht ganz an der gleichen Stelle, indem die Witwe der Jungfrau in der einen Schrift vorangeht, in der anderen nachfolgt. In T ist es erheblich nach vorne gerückt; die Witwe steht vor dem Subdiakon und Lektor, während sie in den beiden anderen Schriften ihre Stelle nach diesen Ordines hat.

Die Reihenfolge der Ordines bietet also ein zweiseitiges Verhältnis dar. Einerseits ist T, andererseits die KO mit den AK näher verwandt. Man muss daher, um das Verhältnis der Schriften festzustellen, noch den Grad der Ver-

wandtschaft von T und KO mit den AK oder umgekehrt den Grad der Verschiedenheit von dieser Schrift bestimmen. Wie mir scheint, fällt das Witwenkapitel stärker ins Gewicht als das andere Moment, und da nach ihm T den AK ebenso ferne als die KO nahe zu stehen kommt, so hat diese Schrift als das Mittelglied zu gelten. Wie man indessen darüber denken mag, deutlicher als die Stellung der Witwe spricht der Inhalt des sie betreffenden Kapitels. Das Kapitel der KO (c. 37) ist in seiner ersten Hälfte nichts anderes als eine freie Übersetzung des Kapitels der AK VIII b. Die Abschnitte lauten:

Περὶ χηρῶν.

Κἀγὼ Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος τάδε περὶ χηρῶν διατάσσομαι· χήρα οὐ χειροτονεῖται, ἀλλ' εἰ μὲν ἐκ πολλοῦ ἀπέβαλε τὸν ἄνδρα καὶ σωφρόνως καὶ ἀκατα-γνώστως ἔζησε καὶ τῶν οἰκείων ἄριστα ἐπεμελήθη, ὡς Ἰουδὶθ καὶ Ἄννα αἱ σεμνότεται, κατατασσέσθω εἰς τὸ χηρικόν· εἰ δὲ νεωστὶ ἀπέβαλε τὸν ὁμόζυγον, μὴ πιστευέσθω, ἀλλὰ χρόνῳ ἡ νεότης κρινέσθω· τὰ γὰρ πάθη ἐσθ' ὅτε καὶ συγγηρᾷ ἀνθρώποις, μὴ ὑπὸ κρείττονος χαλινοῦ εἰργόμενα.

Von den Witwen.

Wenn nun eine Witwe eingesetzt wird, soll sie nicht ordiniert (χειροτονεῖν) werden, sondern sie soll namentlich erwählt werden. Wenn nun ihr Gatte vor langer Zeit gestorben ist, so möge sie eingesetzt werden. Wenn ihr aber noch nicht lange Zeit verflossen, seit ihr Gatte gestorben, so traue (πιστεύειν) ihr nicht. Aber wenn sie alt geworden ist, so möge sie durch die Zeit (χρόνος) geprüft werden; denn oft werden die Leidenschaften (πάθος) selbst alt mit dem, der ihnen in sich Raum lassen wird.

Die KO fügt noch einige Sätze bei, in denen die Vorenthaltung der Handauflegung begründet und als Aufgabe der Witwe das Gebet bezeichnet wird. T erinnert I, 40 S. 95 an den den AK und der KO gemeinsamen Teil nur mit den Worten, dass die Witwe geraume Zeit ohne einen Mann geblieben sein müsse, im andern Falle eine Zeit lang vor der Aufnahme zu prüfen sei. Im übrigen steht T ganz für sich allein da, indem es ausführlich die Eigenschaften und Obliegenheiten der Witwe beschreibt. Nur trifft es

insofern noch mit dem zweiten Teil des Kapitels der KO zusammen, als es unter den Aufgaben der Witwe das Gebet betont. Das Verhältnis der Schriften ist hiernach nicht zweifelhaft. Die AK und die KO hängen unmittelbar mit einander zusammen; T steht jener Schrift ferner und dieser näher; die Mitte im Cyklus nimmt die KO ein.

2. Betrachten wir weiter das Kapitel über die Wahl und Weihe des Bischofs. Dasselbe braucht nicht ganz mitgeteilt zu werden. Da das mittlere Stück der Verordnung der AK VIII b, das von der dreimaligen Befragung der Gemeinde über den Weihekandidaten handelt, in den Parallelschriften fehlt, bezw. in der KO in ein paar Worte zusammengefasst ist, so dürfte es genügen, von ihm nur Anfang und Ende zu geben. Die Stellen lauten:

Πρῶτος οὖν ἐγὼ φημι Πέτρος· ἐπίσκοπον χειροτονεῖσθαι διατάσσομαι, ὡς ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἅμα πάντες διεταξάμεθα, ἐν πᾶσιν ἄμεμπτον, ἄριστον, ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκκλελεγμένον. Οὗ ὀνομασθέντος καὶ ἀρεσθέντος συνελθὼν ὁ λαὸς ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς παροῦσιν ἐπισκόποις ἐν ἡμέρᾳ κυριακῇ συνεδοκεύτω. Ὁ δὲ πρόκριτος τῶν λοιπῶν ἐρωτάτω τὸ πρεσβυτέριον καὶ τὸν λαόν, εἰ αὐτός ἐστιν, ὃν αἰτοῦνται εἰς ἄρχοντα. Καὶ ἐπινευσάντων πάλιν ἐρωτάτω . . . .

Καὶ συνθεμένων αὐτῶν ἐκ τρίτου ἄξιον εἶναι, ἀπαιτείσθωσαν οἱ πάντες σύνθημα, καὶ δόντες προθύμως ἀκουέσθωσαν. Καὶ σιωπῆς γενομένης εἰς τῶν πρώτων ἐπισκόπων ἅμα καὶ δυσὶν ἑτέροις πλησίον τοῦ θυσιαστηρίου ἑστώς, τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων σιωπῇ προσευχομένων, τῶν δὲ διακόνων τὰ θεῖα εὐαγγέλια ἐπὶ τῆς τοῦ χειροτονουμένου κεφαλῆς ἀνεπτυγμένα κατεχόντων, λεγέτω πρὸς θεόν.

Episcopus ordinetur electus ab omni populo,

quique cum nominatus fuerit et placuerit omnibus, conveniet populus una cum presbyterio et his, qui praesentes fuerint episcopi, die dominica.

Consentientibus omnibus imponant super eum manus, et presbyterium adstet quiescens. Omnes autem silentium habeant orantes in corde propter descensionem spiritus; ex quibus unus de praesentibus episcopis, ab omnibus rogatus, imponens manum ei, qui ordinatur episcopus, oret ita dicens.

Der entsprechende Abschnitt in T ist beträchtlich umfangreicher. Nachdem die Schrift I, 20, ähnlich der KO,

kurz über die Wahl gehandelt, führt sie eine stattliche Reihe von Eigenschaften auf, die der Bischof haben soll, und nach Erwähnung der ersten Handauflegung teilt sie I, 21 ein Gebet mit, das die handauflegenden Bischöfe gemeinsam über den Weihekandidaten sprechen. Die beiden Teile können ausgelassen werden, da sie in keiner der Parallelschriften stehen. Im übrigen lautet der Abschnitt folgendermassen:

Post constitutam domum (ecclesiae), uti par et necesse est, ordinetur episcopus, eligendus ab universo populo secundum placitum spiritus sancti, qui nempe sit sine reprehensione, castus, mitis . . . . Qui talis ergo fuerit, die dominica suscipiat manus impositionem, omnibus consentientibus ipsius ordinationi testimoniumque de eo perhibentibus una cum cunctis presbyteris et episcopis vicinis. Iidem episcopi manus, postquam eas praecedenter laverint, super illum imponant. Presbyteri autem prope eos stent cum timore, elevatis sursum cordibus in silentio. Episcopi super illum imponentes manus dicant: Imponimus manus nostras . . . . Post haec unus episcopus, praeceptum habens ab episcopis reliquis, imponat super illum manus dicens invocationem ipsiusmet ordinationis.

Die KO berührt sich, wie ein vergleichender Blick sofort zeigt, am Anfang des Abschnittes aufs engste mit den AK. Ihr erster Satz steht fast wörtlich in dieser Schrift. Im zweiten Teil kommt sie umgekehrt dem Testament näher; sie hat mit ihm namentlich die doppelte Handauflegung gemeinsam; im letzten Satzglied trifft sie mit ihm auch zum Teil in den Worten zusammen. Die doppelseitige nähere Verwandtschaft stellt sie als die mittlere unter den Schriften dar. Mit den Worten testimonium de eo perhibentibus berührt sich zwar T gegen die KO mit den AK (μαρτυρησάντων). Die Stelle hat aber keine grössere Bedeutung. Die Worte sind nichts anderes als eine nähere Erklärung des vorausgehenden consentientibus, und eine derartige Er-

weiterung konnte leicht eintreten. Jedenfalls steht der Punkt den anderen an Gewicht unbedingt nach.

Gehen wir zu dem Weihegebet des ordinierenden Bischofs über. Dasselbe ist in AK VIII b kürzer als in AK VIII. Das Verhältnis der Texte veranschaulicht der Abdruck, der in meiner Monographie über die AK 1891 S. 151 f. gegeben und in dem die Abweichung oder das Mehr des längeren Textes durch Anwendung einer verschiedenen Schrift hervorgehoben ist. Die AK VIII b und die KO geben das Gebet fast wörtlich gleichlautend, und wenn jene Schrift uns in ihrer ursprünglichen Gestalt überliefert wäre, würde die Übereinstimmung noch grösser sein. Da die in der Mitte, näherhin am Anfang des zweiten Teiles des Gebetes, in den AK VIII stehenden Worte ποιμαίνειν τὴν ἁγίαν σου ποίμνην auch in der KO stehen, so sind sie auch für die AK VIII b als Mittelglied zwischen jenen beiden Schriften vorauszusetzen. Ebenso muss die Doxologie in den AK VIII b ursprünglich mit δι' οὗ, nicht mit μεθ' οὗ eingeleitet worden sein, da jene Worte in beiden anderen Schriften stehen. In der Doxologie selbst weichen die AK VIII b und die KO mehr ab, und was diese Differenz zu bedeuten hat, wurde schon oben bei der Erörterung der Zeit dieser Schrift gezeigt.

In T ist das Gebet wieder umfangreicher. Dasselbe nähert sich insofern den AK VIII. Aber der Inhalt weist auf engeren Zusammenhang mit den beiden anderen Schriften hin. Die Verwandtschaft geht, so weit sie mit Sicherheit zu erkennen ist, nur soweit, als der Text auch in den AK VIII b und, was nach dem Bemerkten sich hier stets von selbst versteht, auch in der KO reicht. Sie beginnt erst bei dem Satz, mit dem das Gebet in AK VIII b im Unterschied von AK VIII anfängt, und soweit diese beiden Schriften auseinandergehen, steht T entschieden auf der Seite von AK VIII b. Ich gebe die bedeutsamsten Parallelen im Wortlaut, indem ich die Texte von AK VIII (links) und AK VIII b (rechts) und darunter die von KO (links) und T

(rechts) nebeneinander stelle. Es entsprechen sich die Stellen:

I.

ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ Χριστοῦ σου ὑπὸ μάρτυρι τῷ παρακλήτῳ διὰ τῶν σῶν ἀποστόλων καὶ ἡμῶν τῶν χάριτι σῇ παρεστώτων ἐπισκόπων.

ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτός σου.

qui dedisti terminos in ecclesia per verbum gratiae tuae.

qui illuminationem dedisti per gratiam unigeniti filii tui.

II.

ὁ προορίσας ἐξ ἀρχῆς ἱερεῖς εἰς ἐπιστασίαν λαοῦ σου, Ἄβελ ἐν πρώτοις, Σὴθ καὶ Ἐνὼς καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Μελχισεδὲκ καὶ Ἰώβ, ὁ ἀναδείξας Ἀβραὰμ καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας σὺν τοῖς πιστοῖς σου θεράπουσι Μωϋσεῖ καὶ Ἀαρὼν καὶ Ἐλεαζάρῳ καὶ Φινεές.

ὁ προορίσας τε ἀπ' ἀρχῆς γένος δίκαιον ἐξ Ἀβραάμ.

praedestinans ex principio genus iustorum, Abraham.

praefiniens ab initio illos, qui cupiunt aequitatem et faciunt quae sancta sunt, habitare in mansionibus tuis; qui elegisti Abraham, qui placuit tibi in fide, et Henoch sanctum transtulisti ad thesaurum vitae.

III.

αὐτὸς καὶ νῦν μεσιτείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου δι' ἡμῶν ἐπίχεε τὴν δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος, ὅπερ διακονεῖται τῷ ἠγαπημένῳ σου παιδὶ Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅπερ ἐδωρήσατο γνώμῃ σου τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις σου τοῦ αἰωνίου θεοῦ· δὸς ἐν τῷ ὀνόματί σου, καρδιογνῶστα θεέ, ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπίσκοπον.

καὶ νῦν ἐπίχεε τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος, ὅπερ διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ δεδώρησαι τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις, οἳ καθίδρυσαν τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τόπον ἁγιάσματός σου εἰς δόξαν καὶ αἶνον ἀδιάλειπτον τοῦ ὀνόματός σου· καρδιογνῶστα πάντων, δὸς ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τοῦτον, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπισκοπήν.

nunc effunde eam virtutem quae a te est principalis spiritus,

illumina et effunde intellegentiam et gratiam spiritus tui prin-

quem dedisti dilecto filio tuo Jesu Christo, quod donavit sanctis apostolis, qui constituerunt ecclesiam per singula loca, sanctificationem tuam in gloriam et laudem indeficientem nomini tuo; da, cordis cognitor pater, super hunc servum tuum, quem elegisti ad episcopatum.

cipalis, quam tradidisti dilecto filio tuo Jesu Christo; da, Deus, sapientiam, consilium, fortitudinem, virtutem, unitatem spiritus ad facienda omnia per tuam cooperationem; concede, Deus, spiritum tuum sanctum, qui datus fuit sancto tuo; mitte eum ecclesiae tuae sanctae et purae et omni loco, qui laudes tuas canit; da, Domine, ut servus tuus iste placeat tibi ad enarrationem gloriae et laudem incessabilem, ad glorificationes perfectas . . . Pater, qui nosti corda omnium, huic servo tuo, quem elegisti ad episcopatum, . . . concede.

IV.

δὸς αὐτῷ, δέσποτα παντοκράτορ, διὰ τοῦ Χριστοῦ σου τὴν μετουσίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὥστε ἔχειν ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἐντολήν σου, διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμά σου, λύειν δὲ πάντα σύνδεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστόλοις, εὐαρεστεῖν δέ σοι ἐν πραότητι καὶ καθαρᾷ καρδίᾳ, ἀτρέπτως, ἀμέμπτως, ἀνεγκλήτως προσφέροντά σοι καθαρὰν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, ἣν διὰ Χριστοῦ διετάξω, τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.

[δός . . .] καὶ τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερατικῷ ἔχειν ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἐντολήν σου, διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμά σου, λύειν τε πάντα σύνδεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστόλοις, εὐαρεστεῖν τε σοὶ ἐν πραότητι καὶ καθαρᾷ καρδίᾳ, προσφέροντά σοι ὀσμὴν εὐωδίας.

[da . . .] spiritu primatus sacerdotii habere potestatem dimittere peccata secundum mandatum tuum, dare sortes secundum praeceptum tuum, solvere etiam omnem colligationem secundum potestatem, quam dedisti apostolis, placere autem tibi in mansuetudine et mundo corde, offerentem tibi odorem suavitatis.

impertire ei, ut habeat tuum spiritum pollentem potestate ad solvenda omnia ligamina, quemadmodum apostolis tuis concessisti; ut placeat tibi in humilitate, imple illum charitate, scientia, discretione, disciplina, perfectione, magnanimitate cum puro corde, dum orat pro populo, dum contristatur pro his, qui stulte

agunt, eosque ad auxilium trahit, dum offert tibi laudes, confessiones ac orationes, in odorem suavitatis.

V.

διὰ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et potentia et honor patri et filio cum spiritu sancto et nunc et in saecula saeculorum.

διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, δι' [μεθ'] οὗ σοι δόξα, κράτος, τιμὴ σὺν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

per Dominum nostrum Jesum Christum filium tuum dilectum, per quem tibi gloria, honor et imperium una cum spiritu sancto ante saecula et nunc et omni tempore et in generationem generationum et in saecula interminabilia saeculorum.

Die Stellen lassen das Verhältnis der Schriften klar hervortreten. Es zeigt sich deutlich, dass T enger mit KO als mit AK VIII b verwandt ist, obwohl diese beiden Schriften in dem Gebet nur wenig von einander abweichen. Während die AK VIII b in Nr. II γένος δίκαιον haben, hat die KO genus iustorum und T ähnlich illos qui cupiunt aequitatem et faciunt quae sancta sunt. Während in Nr. III die AK VIII b den hl. Geist einfach den Aposteln durch den Sohn zu teil werden lassen, lässt ihn die KO zuerst dem Sohn und dann in einem weiteren Satzglied durch den Sohn den Aposteln zu teil werden, und ähnlich, wenn auch nicht ganz so deutlich ausgedrückt, T. Auf der anderen Seite zeigt sich, dass die KO im übrigen allenthalben enger mit den AK VIII b verwandt ist als mit T. Man vergleiche die Stücke in Nr. I. Das Mittelglied unter den drei Schriften ist also deutlich die KO. T kommt zwar in Nr. IV am Anfang und am Ende den AK VIII näher als den beiden anderen Schriften, indem es das Stück mit impertire ei =

δὸς αὐτῷ beginnt und mit in odorem, nicht odorem suavitatis schliesst. Es führt ferner in Nr. II neben Abraham noch Henoch auf, der mit vielen anderen Patriarchen in den AK VIII eine Stelle hat, während er in den anderen Schriften fehlt. Gleichwohl kann ein Zweifel nicht aufkommen. Die Punkte treten gegenüber den anderen, welche für den unmittelbaren Zusammenhang zwischen T und der KO sprechen, sowohl an Zahl als an Bedeutung unbedingt zurück, und die Erscheinung lässt sich auch hinlänglich erklären. Wie die Stellen zeigen, ist der Zusammenhang zwischen T und der KO lockerer als der zwischen den drei anderen Schriften. Die Eigentümlichkeit mag zum Teil auf das Verfahren des syrischen Übersetzers zurückzuführen sein, der an einigen Stellen mehr eine Umschreibung als eine Übertragung gab. In der Hauptsache ruht die Differenz in den Schriften selbst, da T in dem Gebet die KO dreimal an Umfang überragt. In dem Verhältnis dieser beiden Schriften fand also die erheblichste Umarbeitung statt, und dabei konnte es leicht geschehen, dass bei der Kürzung etwas gestrichen wurde, was in den weiteren Schriften steht, oder im umgekehrten Fall, bei der Erweiterung, etwas eingesetzt oder in die Fassung gebracht wurde, die in einer der entfernteren Schriften eine nähere Parallele hat. Kommt demgemäss T die Priorität zu, so ist anzunehmen, dass der Autor der KO den Henoch und die Anfangsworte des vierten Stückes strich und den Schluss dieses Stückes etwas umbildete, der Autor der AK VIII aber mit den übrigen Patriarchen auch den Henoch sowie das δὸς αὐτῷ und εἰς vor ὀσμὴν wieder einsetzte. Steht aber T an letzter Stelle, so fallen die bezüglichen Änderungen in umgekehrter Richtung auf Rechnung seines Autors. Bei der weitgreifenden Umarbeitung der Vorlage, die in diesen beiden Fällen anzunehmen ist, unterliegt die Erklärung keinem erheblichen Anstand. Dagegen stösst man bei der Annahme eines unmittelbaren Zusammenhanges zwischen T und den

AK VIII auf eine Reihe von unüberwindlichen Schwierigkeiten.

3. Das Presbyterkapitel beginnt in den AK VIII, 16: Περὶ δὲ χειροτονίας πρεσβυτέρων ἐγὼ ὁ φιλούμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου διατάσσομαι ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις· πρεσβύτερον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, τὴν χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐπιτίθει αὐτός, τοῦ πρεσβυτερίου παρεστῶτός σοι καὶ τῶν διακόνων, καὶ εὐχόμενος λέγε. Der Abschnitt hat in den AK VIII b denselben Wortlaut. Nur hat der Anfang die Fassung: Περὶ χειροτονίας πρεσβυτέρου, und gewissermassen die Bedeutung einer Aufschrift. In der KO lautet der Abschnitt: Cum autem presbyter ordinatur, imponat manum super caput eius episcopus, contingentibus etiam presbyteris, et dicat secundum ea, quae praedicta sunt, sicut praedximus super episcopum, orans et dicens. T beginnt den Abschnitt I, 29 nach der Aufschrift: Qualis debeat esse presbyter, mit den Worten: Ordinandus in presbyterum habeat testimonium ab universo coetu iuxta dicta superius, ut sit sapiens in lecturis, und nachdem dann die weiteren für den Presbyter erforderlichen Eigenschaften aufgeführt worden, kommt I, 30 der jenen Schriften entsprechende Teil mit folgendem Wortlaut: Ordinatio presbyteri fiat hoc modo: universus coetus sacerdotalis adducant eum, et episcopus manum imponat super caput ipsius, contingentibus et tenentibus eundem presbyteris. T steht auch hier in engerer Verwandtschaft zu der KO als zu den übrigen Schriften. Während diese ausser den Presbytern auch die Diakonen bei der Weihe anwesend sein lassen, erwähnen jene beide ausser dem Bischof nur die Presbyter, lassen sie aber nicht bloss anwesend sein, sondern mit dem Bischof auch das Haupt des Weihekandidaten berühren.

Das Weihegebet ist in den AK VIII b etwas kürzer als in den AK VIII. Es fehlen dort am Anfang die Worte καταλλήλως — ἐνδείας oder die zweite Hälfte des ersten Satzes. Am Anfang des letzten Drittels fehlen im bisherigen

Texte die Worte καὶ νῦν κύριε — χάριτός σου. Da sie aber, wie in den AK VIII, so in der KO stehen, so müssen ehemals als Mittelglied zwischen diesen beiden Schriften auch die AK VIII b sie enthalten haben. Endlich fehlen in diesem Teil die Worte τὸν λαὸν καὶ δουλεύῃ σοι, oder sie sind vielmehr durch τοῦτον ersetzt. Wahrscheinlich liegt auch hier, wie die sinnlose Beibehaltung des σου vor τοῦτον zeigt, ein späteres Verderbnis vor. Einige weitere und kleinere Differenzen sind von keinem Belang, und abgesehen von dem Fehlen der erwähnten Stellen, bezw. der ersten Stelle in AK VIII b, stimmen die beiden Schriften in dem Gebete fast bis auf das Wort überein.

Steht das Gebet in den AK VIII b dem in den AK VIII an Umfang etwas nach, so ist es in der KO noch kürzer. Ausser den Anfangsworten oder der Anrufung Gottes, die zudem anders gefasst ist, fehlt der erste Satz ganz, und auch in dem weiteren Teil ist die KO mehrfach kürzer. Die Texte mögen selbst das Verhältnis der AK VIII b und der KO näher zeigen. Das Gebet lautet:

Κύριε παντοκράτορ, ὁ βασιλεὺς ἡμῶν, ὁ διὰ Χριστοῦ τὰ πάντα δημιουργήσας καὶ δι' αὐτοῦ τῶν ὅλων προνοῶν · ἐπίβλεψον καὶ νῦν ἐπὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν καὶ αὔξησον αὐτὴν καὶ πλήθυνον τοὺς ἐν αὐτῇ προεστῶτας καὶ δὸς δύναμιν πρὸς τὸ κοπιᾶν αὐτοὺς λόγῳ καὶ ἔργῳ πρὸς οἰκοδομὴν τοῦ λαοῦ σου · καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὸν δοῦλον σου τοῦτον τὸν ψήφῳ καὶ κρίσει τοῦ κλήρου παντὸς εἰς πρεσβυτέριον ἐπιδοθέντα καὶ ἔμπλησον αὐτὸν πνεῦμα χάριτος καὶ συμβουλίας τοῦ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ κυβερνᾶν τὸν λαόν σου ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ, ὃν τρόπον ἐπεῖδες ἐπὶ λαὸν ἐκλογῆς σου καὶ προσέταξας Μωϋσεῖ αἱρετίσασθαι πρεσβυτέρους, οὓς ἔπλησας πνεύματος · καὶ νῦν, κύριε, παράσχου ἀνελλιπὲς τηρῶν ἐν ἡμῖν τὸ πνεῦμα τῆς χάριτός σου, ὅπως ἐμπλησθεὶς ἐνεργημάτων ἰαματικῶν καὶ λόγων διδακτικῶν ἐν πραότητι παιδεύῃ σου τοῦτον

Deus et pater Domini nostri Jesu Christi, respice super servum tuum istum et inpartire spiritum gratiae et consilii, presbyteris ut adiuvet et gubernet plebem tuam in corde mundo, sicuti respexisti super populum electionis tuae et praecepisti Moysi, ut elegeret presbyteros, quos replesti de spiritu tuo, quod tu donasti famulo tuo; et nunc, Domine, praesta indeficienter conservari in nobis spiritum gratiae tuae et dignos effice, ut credentes tibi ministremus in simplicitate cordis laudantes te per puerum tuum Christum Jesum,

εἰλικρινῶς ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ καὶ ψυχῇ θελούσῃ, καὶ τὰς ὑπὲρ τοῦ λαοῦ σου ἱερουργίας ἀμώμως ἐκτελῇ διὰ τοῦ Χριστοῦ σου, μεθ' οὗ σοι δόξα καὶ σέβας σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

per quem tibi gloria et virtus patri et filio cum spiritu sancto in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum, Amen.

Das Gebet des Testamentes möge sofort angereiht werden. Die Worte, in denen es mit der KO zusammentrifft, werden mit gesperrter Schrift gegeben.

Deus pater Domini nostri Jesu Christi, qui es ineffabilis, qui es splendidus, cui non est neque initium neque finis, Domine, qui omnia disposuisti et circumscripsisti consilioque definisti ordinem iis, quae a te creata sunt, exaudi nos et convertere ad hunc famulum tuum, impertire et da ei spiritum gratiae, consilii et magnanimitatis, spiritum presbyteratus, qui non senescit, qui non deficit, spiritum homogeneum, fideles diligentem et redarguentem ad coadiuvandum et gubernandum populum tuum in opere, in metu, in corde puro, in sanctitate, in decore, in sapientia et sub actione tui spiritus sancti et providentia tua, Domine, quemadmodum, cum respexisti super populum tuum electum, praecepisti Moysi, ut eligeret presbyteros, quos replevisti spiritu tuo, quem donasti ministris tuis: nunc quoque, Domine, concede huic spiritum tuum indeficientem, quem dederas iis, qui a te fuerunt edocti, et omnibus, qui in te vere per eos crediderunt, et dignum fac illum, qui plenus tua sapientia tuisque absconditis mysteriis gubernet tuum populum in nitore cordis puri et veri, dum glorificat, benedicit, exaltat, gratias agit elevatque doxologiam omni tempore die ac nocte nomini tuo sancto ac glorioso, laborans in hilaritate, in patientia, ut sit vas tui spiritus sancti, habens et gerens omni tempore crucem unigeniti tui, Domini nostri Jesu Christi, per quem tibi gloria et imperium cum spiritu sancto per omnia saecula saeculorum. Populus dicat: Amen.

T zeigt hier dieselbe Eigentümlichkeit wie im Gebet bei der Bischofsweihe, indem es im Umfang sich ebenso den AK nähert als es von der KO abweicht. Gleichwohl steht es auch hier mit dieser Schrift in einem engeren Zusammenhang. Es enthält nicht nur keine Parallele mit den AK, die nicht auch in der KO stünde, sondern es hat auch zwei Stellen, in denen es sich wohl mit dieser Schrift berührt, nicht aber mit jener. Es giebt den Anfang oder die Anrufung Gottes in der Fassung der KO, und in den Worten quem donasti ministris tuis, die auf die Worte quos replevisti spiritu tuo folgen, enthält es einen Satz, der wohl in der KO steht, in den AK aber fehlt. Andererseits verrät die KO mit ihrem sonstigen engeren Anschluss an die AK, dass sie und nicht etwa T das Mittelglied unter den Schriften bildet.

4. In dem Kapitel über den Diakon gehen die Schriften so sehr auseinander, dass ihr Verhältnis aus ihm sich nicht mehr leicht bestimmen lässt. Doch zeigt sich deutlich, am Anfang, ein engerer Zusammenhang zwischen KO und T. Dasselbe trifft im Bekennerkapitel zu. KO und T stimmen hier sogar fast wörtlich überein. Nur ist T hier kürzer, indem es statt der zweiten Hälfte der KO bloss einen Satz bietet, während es sonst im allgemeinen ausführlicher ist. Ebenso bieten die Kapitel über den Subdiakon und Lektor keine sicheren Anhaltspunkte dar. Sofern T in dem Abschnitt den AK VIII b näher kommt als der KO, indem es den Subdiakon dem Lektor vorangehen lässt, scheint sich das Verhältnis sogar anders darzustellen, als sich bisher ergeben hat, die KO aus der Mittelstellung verdrängt zu werden. Indessen ist diese Stellung so vielfach und so fest gesichert, dass sie durch den Fall nicht erschüttert werden kann. Der Abschnitt verdient aber besondere Beachtung, weil er zeigt, dass die Entwicklung in dem Schriftencyklus nicht immer eine gradlinige, sondern teilweise eine rückläufige war, indem bei der Richtung T—KO—AK wie bei

dem umgekehrten Verhältnis der Verfasser der dritten oder letzten Schrift den Subdiakon in die höhere Stellung, die er in der ersten Schrift einnahm, wieder einsetzte, nachdem er in der zweiten oder mittleren aus derselben verdrängt worden war.

5. In dem Jungfrauenkapitel erscheint die KO wieder ziemlich deutlich als Mittelglied, indem sie einerseits mit den AK, andererseits mit T sich näher berührt. Noch klarer tritt das Verhältnis in dem Kapitel über den Exorcisten oder die Heilungsgnaden zu Tage. T und KO lassen beide den ersten Satz der AK: Ἐπορκιστὴς οὐ χειροτονεῖται · εὐνοίας γὰρ ἐκουσίου τὸ ἔπαθλον καὶ χάριτος θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος bis auf die Worte οὐ χειροτονεῖται, die sie nachholen, aus und haben demgemäss den Ausdruck Exorcist nicht; sie setzen erst bei den folgenden Worten: ὁ γὰρ λαβὼν χάρισμα ἰαμάτων δι' ἀποκαλύψεως κτλ., ein und bieten beide den Satz in Conditionalform: Wenn nun einer u. s. w. Auf der andern Seite redet die KO gleich den AK vom Empfang der Heilungsgnaden durch eine Offenbarung, während T die Worte δι' ἀποκαλύψεως nicht hat, das charisma sanationis aber seinerseits durch den Beisatz vel scientiae vel linguarum erweitert.

6. Das Exorcistenkapitel schliesst in allen drei Schriften den Abschnitt über die kirchlichen Ordines und Stände ab. Nur reihen sich in den AK VIII b noch einige Verordnungen über die Befugnisse und Einkünfte der Kleriker an. Dann folgt der Abschnitt über die Prüfung der Proselyten, und die Mittelstellung der KO offenbart sich hier wiederholt sehr deutlich. Es seien folgende Stellen hervorgehoben. Die Verordnung, die ledigen Sklaven sollen nicht huren, sondern nach dem Gesetz heiraten, ist in den AK und in der KO gleichlautend; nur fügt diese noch bei: oder nach dem Gesetz ledig bleiben. T hat diesen Beisatz auch; es bietet ihn aber in der Form: Quod si cupiat sic manere, mancat in Domino (II, 1), und indem diese Fassung offenbar auf jener ruht,

nicht umgekehrt, stellt sich die KO als das Mittelglied dar. Den Besessenen lassen die AK den Unterricht empfangen, verweigern ihm aber, abgesehen von dem Todesfall, die Aufnahme in die Gemeinschaft, bis er gereinigt sei. Die KO und T lassen ihn bis zu seiner Reinigung nicht zum Hören zu, und während die KO auf diese Bemerkung sich beschränkt, im Umfang also mit den AK übereinstimmt, bringt T noch zwei weitere Sätze (II, 1). In der Verordnung über die Soldaten hat T wie die AK das Wort des Täufers Luk. 3, 14, während in der KO die Stelle fehlt. Auf der anderen Seite stimmt hier T, wie auch sonst, so sehr mit der KO gegen die AK, dass wir bezüglich jenes Wortes unbedingt in T eine Zuthat oder in der KO einen Ausfall anzunehmen haben. In der Verordnung über die ihrem Herrn als Konkubine dienende Sklavin sprechen die KO und T von der Ernährung der Kinder durch die Konkubine, während die AK davon schweigen; im übrigen steht die KO in dem Satz ganz auf der Seite dieser Schrift.

Dem Abschnitt über die Prüfung der Proselyten reiht sich die Bestimmung über die Dauer des Katechumenats an. Das Stück lässt das Verhältnis der drei Schriften nicht erkennen, weil die AK VIII, 32, 9 und die KO c. 42 in ihm fast völlig identisch sind, der kleine Unterschied vielleicht nur auf Rechnung der Überlieferung oder Übersetzung zu stehen kommt.

7. Mit jenem Abschnitt hat die dreiseitige Parallele im allgemeinen ein Ende, indem der grösste Teil von dem, was in der KO und in T noch folgt, in den AK VIII fehlt, insbesondere die eingehende Schilderung der Feierlichkeit der Taufe an Ostern (KO c. 45—46; T II, 6—10). Doch kommen noch zwei Stücke, in denen alle drei Schriften wieder eine nähere Verwandtschaft bekunden, die Verordnung über die Darbringung und Segnung der Erstlinge und die Bestimmung über die Gebetszeiten. Das Gebet, welches mit jener Verordnung gegeben wird, lautet in der KO c. 53 und in T II,

16 fast gleichlautend. Nur bietet T nach den Anfangsworten: Gratias agimus tibi, Deus, während die KO einfach weiterfährt: et offerimus, die Worte: omni tempore et hac etiam die, qua tibi offerimus, und am Schluss, vor der Doxologie, setzt es mit den Worten: Benedic et famulum hunc tuum N. acceptumque habe eius studium et charitatem, noch eine Bitte für den Darbringer ein. Die Stellen fehlen auch in den AK VIII, 40, und die KO steht dieser Schrift insofern näher als T, während sie im übrigen mit T näher verwandt ist, weil das Gebet in den AK sonst eine verschiedene Fassung hat. In dem anderen Abschnitt trifft die KO c. 62 in der Verordnung über das Morgengebet mit den AK VIII, 32, 11 insofern zusammen, als sie die hier stehende Bestimmung samt dem Satz über den Besuch des etwa stattfindenden Morgengottesdienstes wörtlich enthält, während dieser Satz in T II, 24 fehlt. Dagegen erklärt sie die Gebetsstunden nicht wie die AK, sondern wie T. Die KO kommt also in beiden Stellen einerseits den AK, andererseits T näher, und in dieser doppelseitigen Verwandtschaft tritt wie anderwärts so auch hier ihre Stellung zwischen beiden Schriften zu Tage.

Die KO nimmt hiernach die Mitte zwischen den AK VIII und T ein. Es erhebt sich aber weiter die Frage, wie diese Schriften sich des näheren zu ihr verhalten, welche ihre Vorlage und welche ihre Überarbeitung oder welches die Richtung des Cyklus ist. Das Ergebnis, das wir über ihre Zeit und die Zeit von T gewonnen, wirft zwar bereits einiges Licht in dieser Beziehung ab. Es ist aber eine nähere Untersuchung notwendig. In erster Linie handelt es sich um das Verhältnis von T und KO.

V.

Das Testament und die Ägyptische Kirchenordnung.

Rahmani sieht in der KO einen Auszug aus T und lässt demgemäss diese Schrift als Quelle jener vorangehen. Zum Beweis wird das Bischofskapitel der KO mit dem entsprechenden Abschnitt von T S. XXIII in Parallele gestellt und daran S. XXV die Bemerkung geknüpft: Hoc unum exemplum sufficiat, ut attente inter se duo documenta conferenti luculenter innotescat, quomodo Canones emanaverint ex Testamento, nonnullis sententiis suppressis, aliis mutatis, aliis contractis, nonnumquam vero quibusdam sententiis ampliter auctis iuxta theologicum dicendi modum decursu temporis inductum. S. XXV—XXXI werden die beiden Schriften noch weiter verglichen und ihre Verschiedenheiten hervorgehoben. Das Verhältnis der Schriften wird aber nicht eigentlich untersucht, sondern nach der angeführten Parallele durchgängig als im Sinn der Priorität von T entschieden vorausgesetzt.

Die Erörterung ist nicht hinreichend. Sie zeigt wohl, dass die KO möglicherweise ein Auszug aus T ist, weil ihr Inhalt im wesentlichen in dieser Schrift zu finden ist, nicht aber, dass sie wirklich aus T hervorging. An sich ist es ebenso denkbar, dass T aus der KO durch Erweiterung der Vorlage entstand, und wir haben mit der einen wie mit der anderen Möglichkeit zu rechnen. Beide Fälle kommen auch thatsächlich vor. Unser Schriftencyklus liefert selbst einen Beweis dafür. Da an beiden Endpunkten umfangreichere

Schriften stehen als in der Mitte, so kommt es, die Richtung mag so oder anders gefasst werden, zuerst aus den AK VIII oder T zu einer Kürzung in der KO, und dann aus der KO zu einer Erweiterung in T oder in den AK VIII. Welches Verhältnis daher in Wirklichkeit obwaltet, hat eine sorgfältige Vergleichung der Texte zu zeigen.

Die Aufgabe ist, wie die Geschichte zur Genüge zeigt, indem das Urteil nicht selten entgegengesetzt ausfiel, nicht immer leicht. Die Texte können derart sein, dass eine sichere Entscheidung nur schwer zu gewinnen ist, und die Schwierigkeit steigert sich, wenn die in Betracht kommenden Schriften nicht mehr in der Ursprache, sondern nur in Übersetzungen vorliegen und vielleicht auch noch in diesen auseinandergehen. In dieser misslichen Lage befinden wir uns hier. Trotz der mangelhaften Überlieferung ist indessen ein Urteil möglich. Die beiden Schriften weichen bei aller Ähnlichkeit so erheblich von einander ab, dass es zur Feststellung ihres Verhältnisses nicht auf Worte und ähnliche Kleinigkeiten ankommt. Man beachte folgende Punkte.

1. T unterscheidet sich von der KO nicht bloss durch eine grössere Ausführlichkeit, sondern es hat auch das Gepräge einer gewissen Breite, indem einzelne Gedanken wiederholt mit anderen Worten wiedergegeben und unter Umständen auch mit einigen neuen vermehrt werden. So bietet es im Gebet bei der Bischofsweihe, unmittelbar vor dem oben (S. 97) unter Nr. I angeführten Satz, statt der Stelle der KO: qui in excelsis habitas et humilia respicis, qui cognoscis omnia, antequam nascantur, die Worte: qui in puris altis habitas perpetuo, qui es altissimus, laudabilis, terribilis, magnus et omnia videns, qui omnia, antequam fiant, nosti, apud quem omnia, antequam sint, iam erant. Der zweite Satz wiederholt den Gedanken des ersten, indem er ihn steigert und einiges hinzufügt. Der letzte Satz stellt sich noch deutlicher als eine blosse Wiederholung des vorletzten dar. Man kann nicht sagen, dass ein selbständiger

Autor nicht so schreiben konnte. Auf der anderen Seite ist bekannt, dass Interpolatoren mehr oder weniger so zu verfahren pflegen. Demgemäss spricht für eine Interpolation eine gewisse Wahrscheinlichkeit, während man von der anderen Erklärung nur sagen kann, dass sie nicht ausgeschlossen ist.

2. Die eben erörterten Stellen gehen dem oben unter Nr. I stehenden Satz voran. Vergleichen wir die Schriften in diesem Satz selbst. Während die KO verbum gratiae tuae hat, bietet T gratiam unigeniti filii tui. Sollten diese bestimmten Worte mit jenen unbestimmteren vertauscht worden sein? Die Sache ist ebenso unwahrscheinlich als umgekehrt wahrscheinlich, dass ein Späterer dem allgemeinen Ausdruck der KO die deutlichere Fassung in T gab.

3. In der oben unter Nr. II angeführten Stelle, nach welcher Gott ein Geschlecht der Gerechten vorherbestimmte, führt die KO nach diesen Worten sofort Abraham an und fährt dann fort: principes et sacerdotes constituens et sanctum tuum sine ministerio non derelinquens, ex initio saeculi bene tibi placuit in his, quos elegisti praedicari. T redet, wie bereits das erwähnte Stück zeigt, von einer Vorherbestimmung zum ewigen Leben und erwähnt demgemäss nach Abraham noch die Hinwegnahme Henochs in den Himmel. Hernach trifft es wieder mit der KO zusammen, und dem aus dieser angeführten Teil entsprechen in ihm folgende Worte: qui principes et sacerdotes ordinasti in sanctuario tuo altissimo; Domine, qui vocasti eos ad laudandum et glorificandum in loco gloriae tuae nomen tuum et unigeniti tui; Domine Deus, qui non reliquisti sublime sanctuarium tuum sine ministerio ante constitutionem mundi; et ex mundi constitutione sanctuaria tua ornasti et decorasti principibus et sacerdotibus fidelibus iuxta formam caelorum tuorum; Domine, cui etiam nunc collaudari placuit, et dignatus es constituere principes populo tuo. Der Interpolator zeigt sich hier fast handgreiflich. Da es sich um die Einsetzung eines

Bischofs, eines princeps ecclesiae, handelt und zu dem Amt ein sittlich bewährter Mann zu wählen ist, so war zu zeigen, dass Gott dementsprechend schon im Alten Bund verfuhr, dass er ein Wohlgefallen an den für seinen Dienst bestimmten Männern hatte, und um Gnade für den Weihekandidaten zu bitten, und dieser Erwartung entspricht die KO, indem sie den Gedanken in bündiger Weise zum Ausdruck bringt. T wird dagegen der Erwartung am Anfang in hohem Masse ungetreu, indem es statt von einer Auswahl der Gerechten für den Dienst Gottes auf Erden von einer Auswahl für den Himmel redet, und wenn hernach auch jener Gedanke folgt, so wird er doch in so verschlungener und verworrener Weise vorgetragen, dass schwer einzusehen ist, wie ein Excerptor im stande gewesen sein sollte, ihn auf die Form der KO zu bringen. T erwähnt principes et sacerdotes in sanctuario altissimo, lässt das erhabene Heiligtum Gottes schon vor der Erschaffung der Welt nicht ohne Dienst sein und die Heiligtümer nach der Erschaffung der Welt nach der himmlischen Form geordnet werden. Die KO hat davon nichts, und es ist doch schwer anzunehmen, dass ihr Autor diesen sublimen Gedanken gänzlich sollte übergangen haben, wenn er ihn in seiner Vorlage fand.

4. Gehen wir zu den oben unter Nr. III stehenden Parallelen über, die sich unmittelbar an die eben erörterten Stücke anschliessen, so entbehrt T zwar eines so wenig in den Zusammenhang passenden Gedankens, wie wir ihn hier angetroffen haben. Im übrigen aber lautet das Stück in ihm so, dass die Parallele in der KO kaum als Excerpt aus ihm zu begreifen ist. Alles weist unbedingt auf das umgekehrte Verhältnis hin. Die im allgemeinen wohl geordnete Darstellung wurde durch eine erweiternde Umarbeitung zu dem wortreichen und ziemlich verworrenen Stück, das in T vorliegt.

5. Im vierten der obigen Stücke ist T im ersten Satz kürzer als die KO, indem es nicht auch, wie diese Schrift,

das dimittere peccata und dare sortes, sondern nur das solvere omnia ligamina erwähnt. Es fiel hier also der eine oder der andere Autor aus seiner Rolle. Ist die KO ein Auszug aus T, so machte ihr Autor gegen seine sonstige Weise hier einen Zusatz zu seiner Vorlage. Ruht T auf der KO, so überging der Verfasser etwas in seiner Quelle. Die Erscheinung erklärt sich leichter in diesem, als in jenem Fall. Ein Excerptor hält sich entsprechend seinem Charakter im allgemeinen insofern mehr an seine Vorlage, als er keine Zusätze macht, während ein erweiternder Bearbeiter eher unter Umständen auch etwas auslassen kann.

6. Man nehme weiter die Gebete bei der Priesterweihe. Die Vergleichung ist durch den oben (S. 103) gegebenen Abdruck des Gebetes von T, in dem die gemeinsamen Bestandteile durch gesperrte Schrift hervorgehoben sind, erleichtert. Wie schwer ist es wieder, das kürzere Gebet als Auszug aus dem längeren zu fassen, und wie sehr weist alles darauf hin, dass dieses eine Erweiterung von jenem ist! Die Texte sprechen so deutlich für sich selbst, dass auf einzelnes nicht einzugehen ist.

7. Die Doxologie der KO stellt sich durchweg als Korrektur einer Vorlage dar. Soweit die Gebete bei der Bischofsweihe und der Presbyterweihe in Betracht kommen, sind die Formeln oben mitgeteilt. Die Worte patri et filio gehören nicht ursprünglich zu der Formel; da Vater und Sohn unmittelbar vorher schon mit den Pronomina per quem (filium) tibi (patri) genannt sind, so begründen sie einen ebenso auffallenden als unerträglichen Pleonasmus. Sie sind handgreiflich in eine vorgefundene Formel eingetragen, um einem Mangel abzuhelfen, den diese zu haben schien. Wie der Kontext zeigt, sollte der Trinitätsglaube zu einer richtigeren Darstellung kommen, der Subordinatianismus, den die ursprüngliche Formel enthielt, durch jenen Beisatz beseitigt werden. Sofern nun hier offenbar eine Korrektur vorliegt,

könnte man versucht sein, die korrigierte Quelle in T finden zu wollen. Bei näherer Prüfung muss man aber sofort davon abstehen. Die KO leitet die Doxologie mit per puerum tuum Jesum Christum ein, T mit per Dominum nostrum Jesum Christum filium tuum dilectum. Jene Worte stellen die alte, diese die neue Weise dar, und man begreift, wie ein Späterer die von ihm vorgefundene alte Formel mit einer später üblich gewordenen vertauschte, während es schwer oder kaum begreiflich ist, wie ein Späterer, indem er seine Vorlage kürzer fasste, statt der hier stehenden neueren Formel eine ältere sollte eingesetzt haben. Letztere Annahme ist um so weniger statthaft, als der Autor der KO mit dem fraglichen Beisatz das Bestreben verrät, eine entwickeltere Trinitätslehre zum Ausdruck zu bringen, und er somit, wenn T seine Vorlage gewesen wäre, ein Moment, mit dem seiner Anschauung schon Rechnung getragen war, entfernt und durch ein anderes ersetzt hätte, das derselben weniger entsprach. Die KO kann daher in der Doxologie nicht von T abhängig sein; sie setzt in der Formel eine andere Schrift voraus, und welches diese ist, wird sich später zeigen.

8. Die Präfation, um auch die Liturgie heranzuziehen, hat in T und KO folgenden Wortlaut:

Gratias tibi agimus, Deus sancte, animarum nostrarum corroborator, vitae nostrae donator, incorruptibilitatis thesaure, pater unigeniti tui salvatoris nostri, quem ultimis temporibus misisti ad nos redemptorem et praeconem tui consilii. Consilium enim tuum est, ut salvemur per te. Tibi, Domine, confitetur cor nostrum, intellectus, anima cum omni cogitatione, ut super nos veniat, Domine, gratia tua ad assidue te collaudandum, filiumque tuum unigenitum, ac sanctum spiritum tuum nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.

Tu virtus patris, gratia gentium, scientia, sapientia vera, exaltatio humilium, medicina

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti et bene pla-

animarum, fiducia nobis fidelibus. Tu enim es robur iustorum, spes eorum, qui persecutionem patiuntur, portus eorum, qui iactantur, illuminator perfectorum, filius Dei vivi. Exoriri fac super nos ex tuo illo munere imperscrutabili magnanimitatem, confidentiam, sapientiam, constantiam, fidem inflexibilem, spem inconcussam, scientiam spiritus tui, humilitatem, rectitudinem, ut semper nos tui famuli omnisque populus te pure collaudemus, tibi benedicamus, tibi confiteamur, Domine, omni tempore, et te supplicemus.

Deinde episcopus dicat:

Tu, Domine, fundator excelsorum, tu rex thesaurorum lucidorum, tu inspector Sion caelestis, rex ordinum archangelicorum, dominationum, laudum, thronorum, indumentorum, luminum, laetitiarum deliciarumque; pater regum, qui cuncta manu tua tenes et moderaris per consilium tuum, per filium tuum unigenitum, qui crucifixus est pro peccatis nostris. Tu Domine verbum tuum, filium tuae mentis, filiumque tuae existentiae, per quem omnia fecisti, cum in ipso complacueris, in uterum virginalem misisti. Qui cum conceptus et incarnatus fuit, apparuit filius tuus, natus ex spiritu sancto et de virgine. Qui, voluntatem tuam adimplens et praeparans populum sanctum, expandit manus suas ad passionem, ut a passione et corruptione mortis liberaret eos, qui in te sperarunt. Qui, cum traderetur passioni voluntariae, ut erigeret eos, qui deciderunt, perditos reperiret, mortuos vivificaret, mortem tolleret, vincula diaboli confringeret, mentem patris perficeret, inferos calcaret, viam vitae aperiret, iustos lumen versus dirigeret, confinem figeret, tenebras illuminaret, pueros educaret, resurrectionem manifestaret, accipiens panem dedit discipulis suis dicens: Accipite, manducate; hoc meum est corpus, quod pro vobis confringitur in remissionem peccatorum; quotiescumque hoc facietis, resurrectionem meam facietis. Similiter calicem vini quod miscuit dedit in typum sanguinis, qui effusus est pro nobis. citum tibi fuit; misisti de caelo in matricem virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam conplens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt, quique cum traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate, hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis. Memores . . .

T trifft hiernach im ersten Satz mit der KO zusammen, ist aber ausführlicher, indem Gott nicht einfach genannt, sondern mit einer Reihe von Prädikaten versehen wird. Dann aber kommt ein längerer Abschnitt, der T ganz eigentümlich ist. Die Worte am Schluss des ersten Satzes: praeconem consilii tui, geben Anlass zu einer Erklärung: Consilium enim tuum etc. Daran reiht sich ein Wort des Preises des Herrn mit der Bitte um Gnade zum beständigen Lobe des dreieinigen Gottes. Es folgt eine längere Lobpreisung des Sohnes mit der Bitte um Verleihung der Tugenden, welche zu seinem immerwährenden Lob befähigen, und dieser schliesst sich eine Lobpreisung des Vaters an, dem wieder eine Reihe von Prädikaten beigelegt wird. Mit der Bemerkung, dass Gott alles mit seiner Hand halte und durch seinen Rat lenke, durch seinen eingeborenen Sohn, der für unsere Sünden gekreuzigt worden sei, kehrt die Rede zum Sohn zurück, dessen Sendung als Erlöser bereits im ersten Satz erwähnt worden war, und T trifft wieder mit der KO zusammen. Von per quem omnia fecisti an bis cum traderetur passioni voluntariae stimmen die Schriften fast bis auf das Wort überein. Auch im weiteren Teil ist die Verwandtschaft eine enge. Nur wird der Zweck und die Folge des Leidens des Sohnes oder des Erlösungswerkes in T ausführlicher oder vielmehr breiter geschildert.

Die KO ist, wie man sieht, vollständig in T enthalten, aber in einer Weise, dass sie schwer als Auszug aus dieser Schrift zu begreifen ist. Alles spricht vielmehr für das umgekehrte Verhältnis. Wir begegnen in T hier den Eigentümlichkeiten wieder, auf die schon beim Gebet bei der Bischofsweihe hinzuweisen war. Die Bezeichnung des Sohnes als Rat des Vaters wird zweimal wiederholt. Die zweite Wiederholung mag allerdings nicht als störend empfunden werden, da sie erst nach einem längerem Zwischenraum nachfolgt. Um so auffallender ist die erste. Der Satz: Consilium enim tuum est, ut salvemur per te, stellt sich so

deutlich als nur möglich als Glosse eines Interpolators dar, als umschreibende Wiederholung der unmittelbar vorausgehenden Worte: misisti ad nos redemptorem et praeconem tui consilii. Der folgende längere Abschnitt unterbricht zu sehr den Gedankengang, als dass über seinen Charakter ein ernstlicher Zweifel obwalten könnte. Im letzten Teil ist T sichtlich eine Amplifikation der KO. Das mortem solvere ist erweitert durch Beifügung, bezw. Voranstellung von erigere eos, qui deciderunt, perditos reperire, mortuos vivificare; das vincula diaboli disrumpere wird, indem auf den Auftrag des Vaters zurückgegriffen wird, weiter gefasst als mentem patris perficere, das infernum calcare durch Hervorhebung der Gegenseite als viam vitae aperire, das terminum figere als tenebras illuminare et pueros educare. Oder welche Sorgfalt müsste ein Excerptor gerade in diesem Abschnitt aufgewendet haben, um die Hauptgedanken herauszufinden, wie die KO sie darbietet!

Das folgende Gebet beginnt in der KO: 1. Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem, 2. gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare, 3. et petimus, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae etc. Der entsprechende Abschnitt in T lautet: 1. Memores ergo mortis tuae et resurrectionis tuae offerimus tibi panem et calicem, 2. gratias agentes tibi, qui es solus Deus in saeculum et salvator noster, quoniam nos dignos effecisti, ut staremus coram te et tibi sacerdotio fungeremur. Quapropter gratias agimus tibi, nos tui famuli, Domine. Populus dicat similiter. 3. Deinde (episcopus) dicat: Offerimus tibi hanc gratiarum actionem, aeterna trinitas, Domine Jesu Christe, Domine pater, a quo omnis creatura et omnis natura contremiscit in se confugiens, Domine spiritus sancte, adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis tuae etc. Im ersten Stück treffen, wie man sieht, die Schriften ganz zusammen; dann aber gehen sie auseinander, und zwar je länger desto weiter,

und die Texte sind derart, dass wohl T als Erweiterung der KO, nicht aber diese als Auszug aus T sich begreift, davon ganz abgesehen, dass T dogmenhistorisch sich handgreiflich als die spätere Schrift zu erkennen giebt.

9. In dem Abschnitt über die Proselyten beschränkt sich die KO c. 40 darauf, die Personen, welche dieselben zur Kirche führen, einfach zu erwähnen. T II, 1 hat daneben die Bestimmung: Oblatores autem ipsorum sint aetate provecti, fideles ecclesiaeque noti. Indem die KO ferner bemerkt, es soll geprüft werden, von welcher Art das Leben der Proselyten sei, fährt sie unmittelbar fort: ob sie eine Frau haben oder Sklaven seien, und behandelt dann zuerst die zweite, hernach die erste Frage. T lässt nach der Frage über das Leben zuerst prüfen: utrum sint non contentiosi, quieti, humiles, neque inania loquentes, an contemptores, turpia loquentes, iocosi, deceptores et ad risum provocantes. Dann bemerkt es: Insuper et inquiratur, an quis illorum uxorem habeat vel non, und giebt sofort darüber eine und zwar ausführliche Unterweisung. Hernach kommt die Frage, ob Sklave oder frei, und ihre Erledigung. Endlich folgt noch eine Belehrung für die Verheirateten und Ledigen, so ziemlich die gleiche, welche die KO hat. Dreimal geht also die eine Schrift hier über die andere hinaus, und an allen Stellen zeigt sich deutlich, dass T eine Erweiterung ist, nicht die KO eine Kürzung. Besonders klar ist das Verhältnis im dritten Fall, indem T den ehelichen Stand doppelt behandelt, zuerst bei der Frage und hier allein, bezw. ohne Parallele, dann nach der Erörterung des Verhältnisses des Sklaven ein zweitesmal und jetzt bezüglich des Ortes und des Inhaltes mit der KO übereinstimmend. Die Erscheinung weist schlagend auf eine Quelle hin, in welcher die Belehrung für die Verheirateten und Ledigen am zweiten Orte stand. Ohne Benützung einer derartigen Vorlage musste der Autor den Punkt sofort ganz bei der Frage oder an der ersten Stelle behandeln.

Nach jenen zwei Bestimmungen fährt die KO fort: Wenn aber bei einem ein Dämon ist, so soll er das Wort des Unterrichtes nicht hören, bis er gereinigt ist. T bietet statt dessen: Qui a daemone vexatur, minime audiet verbum a praeceptore, donec mundetur; mens enim verbum immateriale et sacrum nequaquam suscipit, dum spiritu materiali flagrat; postquam vero mundatus ille fuerit, erudiatur verbo. Wie mir scheint, braucht man die Sätze nur anzusehen, um sofort über ihr Verhältnis im reinen zu sein. Was T mehr hat als die KO, ist nichts anderes als eine abgeschmackte Glosse zu dem gemeinschaftlichen Satz.

Während die KO c. 41 bezüglich der sündhaften Gewerbe einfach bemerkt, dass die Leute, welche sie haben, von ihnen abstehen müssen oder auszustossen seien, und T II, 2 nach Aufzählung der betreffenden Leute zunächst ebenfalls erklärt, sie seien nicht zuzulassen, fügt es noch bei: Horum quidem si quis vult fidelis fieri, necesse est, ut antea desistat ab huiusmodi operibus, et postquam ex industria fidem fuerit professus baptizatusque, admittatur et communicet; sin vero desistere recusat, abiciatur. Die Glosse liegt hier wieder am Tag. Indem die Taufe und Kommunion erwähnt wird, geht die Bemerkung völlig über den Rahmen des Abschnittes hinaus, in dem es sich nur um die Aufnahme in den Katechumenat handelt. Dazu beachte man die zweimalige Rede von Zulassung (admittere). Das erstemal steht das Wort so, dass es im richtigen Sinn von Zulassung zum Hören des Wortes zu verstehen ist. Das zweitemal setzt es die Taufe voraus und bedeutet demgemäss Zulassung zum Gottesdienst und zur Kommunion.

Die Verordnung über die Konkubine lautet in der KO c. 41: „Eine Konkubine jemandes, wenn sie seine Sklavin ist, wenn sie ihre Kinder ernährt hat und ihm allein verbunden ist, dann möge sie hören; anderenfalls möge man sie ausstossen.“ T giebt sie II, 2 folgendermassen wieder: Si cuiuspiam concubina, quae serva sit, velit fidem profiteri,

admittatur ad audiendum (verbum), dummodo prolem suam elevet et a domino suo recedat vel ipsi uni matrimonio coniungatur, susceptoque deinde baptismo communionis eucharistiae particeps fiat; secus autem reiciatur. Es braucht den Texten nichts beigefügt zu werden. Sie geben über ihr Verhältnis selbst hinlänglichen Aufschluss.

Der Abschnitt über die Proselyten schliesst mit einer Bemerkung über die Dauer des Katechumenats. Die Verordnung lautet in den AK: Ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι τρία ἔτη κατηχείσθω · εἰ δὲ σπουδαῖός τις ᾖ καὶ εὔνοιαν ἔχῃ περὶ τὸ πρᾶγμα, προσδεχέσθω, ὅτι οὐχ ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται. Die KO c. 42 stimmt damit völlig überein; nur lässt sie die Worte προσδεχέσθω ὅτι aus und behandelt demgemäss den Begründungssatz als Nachsatz. T bietet II, 3 dafür: Qui tanquam catechumenus omni diligentia eruditur audiens evangelii traditionem, non minus quam tribus annis erudiatur. Si autem cupiat supplicetque (ante praefatum tempus) baptismum suscipere, baptizetur, und noch weiterhin: Qui autem fuit mitis, humilis, diligens, assiduus, perseverans penes eum, qui ipsum docet, in labore, in vigiliis, in confessione, in subiectione et orationibus, et baptizari voluerit, statim (ante expletos tres annos) baptizetur: non enim temporis spatium iudicari debet, sed voluntas fidei. Welcher Text der ursprüngliche ist und welcher auf Nachbildung beruht, springt hier in die Augen, so lange das Gesetz gilt, dass das schlechtere Werk den Kompilator verrät; denn so einfach und klar die Verordnung in der KO und in den AK ist, so ungeschickt und unbeholfen ist sie in T. Indem der Verfasser von T den Eifer, der in den beiden anderen Schriften als Grund zur Abkürzung des Katechumenates erscheint, zur Regel macht, kommt er zunächst dazu, das blosse Bitten als Grund zur vorzeitigen Taufe anzuerkennen, und um gleichsam zu verbessern, was er damit Unvernünftiges ausgesprochen, fügt er auch noch den Eifer als Grund bei. Selbst formell giebt sich die Verordnung von T sehr

deutlich als ein sekundäres Machwerk zu erkennen, indem sie das Wort Taufe oder Taufen trotz ihrer Kürze nicht weniger als viermal enthält.

10. Der zweite Artikel des Taufsymbolums beginnt in der KO mit den Worten: Credis in Christum Jesum, filium Dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine. T hat statt dessen II, 8: Credis et in Christum Jesum, filium Dei, qui ex patre venit, qui a principio cum patre est, qui ex Maria virgine per spiritum sanctum natus est. Es verrät mit den zwei Satzteilen, die es weiter hat, deutlich eine Rücksichtnahme auf die trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts, und es ist, zumal in Anbetracht des Umstandes, dass beide Schriften dem Orient angehören, ebenso wahrscheinlich, dass in T eine Erweiterung der KO vorliegt, als es unwahrscheinlich ist, dass der Verfasser der KO jene Worte, wenn er sie in seiner Vorlage fand, ausliess. Nach der Salbung des Täuflings durch den Presbyter fährt die KO fort: Et ita singuli detergentes se iam induantur et postea in ecclesiam ingrediantur; episcopus etc. T hat an derselben Stelle: Mulieres a viduis habentibus praecedentiam sessionis ungantur, cum presbyter recitat super illas (formulam). Item in collatione baptismi eaedem viduae intra velum teneant mulieres obducto velo, cum episcopus profert formulas professionis; itemque dum profert formulas abrenuntiationis. Cum itaque congregati simul fuerint in ecclesia, episcopus etc. Es fehlt hier also die Bemerkung der KO über die Abwischung und Ankleidung der Täuflinge, dagegen wird die bei der Taufe der Frauen übliche Dienstleistung der Frauen hervorgehoben. Der eine Punkt konnte wie der andere als selbstverständlich leicht ausgelassen werden. Doch begreift sich die Auslassung der Bemerkung von T bei ihrem grösseren Umfang weniger leicht, und dass in der That auf der Seite von T die Überarbeitung liegt, zeigt der Umstand, dass die Rubrik nicht bloss die Salbung betrifft, sondern auch auf die Taufe und Abschwörung zurückgreift,

sowie der Widerspruch, den sie enthält, indem sie die formulae professionis den Bischof vortragen lässt, während nach der KO und dem vorausgehenden Teil von T selbst der Presbyter sie spricht. Die Priorität der KO tritt auch in dem weiteren Teil des Abschnittes über die Tauffeierlichkeit ziemlich deutlich zu Tage, namentlich in dem Gebet des Bischofs bei der Handauflegung, das sich eher als Erweiterung in T II, 9 denn umgekehrt als Abkürzung in der KO begreift, in den vier rubrikalen Bemerkungen, die T II, 10 über die KO hinaus bietet und von denen die erste, über die Verschüttung des Kelches, eine Unterbrechung der Darstellung der heiligen Handlung begründet, während die anderen am Schluss des Abschnittes angehängt sind. Indessen will ich das Verhältnis der Schriften nicht weiter erörtern. Es genügt ein kurzer Hinweis auf jene Punkte.

11. Stehen die Schriften bis zu dem Abschnitt über die Taufe einander bald mehr bald weniger nahe, so gehen sie von da an erheblich auseinander. Der weitere Teil ist daher für die Lösung der obschwebenden Frage wenig ergiebig. Doch fehlt es auch hier nicht ganz an Entscheidungsgründen. In T häufen sich die kleineren Verordnungen und rubrikalen Bestimmungen, wie wir sie bereits am Schluss des vorigen Abschnittes angetroffen haben, während in der KO die Darstellung den früheren Charakter im allgemeinen bewahrt. Man kann sich des Eindruckes kaum erwehren, dass T die sekundäre Schrift sei. Sicher konnte T hier leichter auf Grund der KO entstehen als umgekehrt diese Schrift mit ihrer besseren Ordnung aus jener mit ihrer Zersplitterung hervorgehen. Festere Anhaltspunkte giebt uns der Abschnitt über die Erstlinge, der zu denjenigen gehört, in denen die Schriften auch in diesem Teil sich enger berühren. Die KO c. 53 beginnt ihn mit der an alle ergehenden Mahnung, jederzeit die Erstlinge dem Bischof darzubringen, und reiht der Aufforderung sofort die Segnung der Gaben durch den Bischof an. T schreibt II, 14: Qui fructus aut primos pro-

ventus segetum primitias vult offerre, offerat episcopo. Dann kommen c. 15 die Verordnungen: wenn jemand sterbe und Kinder habe, solle er seine Güter der Kirche geben, damit diese für die Kinder sorge und aus dem Vermögen zugleich die Armen unterstütze, auf dass Gott den Kindern Gnade gewähre und den Hingegangenen Ruhe; wer keine Kinder habe, solle von seinem Vermögen viel den Armen und Gefangenen geben und sich nur das Angemessene und Notwendige vorbehalten; wer Kinder habe und zur Beobachtung der Ascese sich zurückziehen wolle, solle alle seine Güter den Armen geben. Endlich folgt c. 16 die Segnung der Oblationen durch den Bischof und das dabei zu sprechende Gebet, das bis auf die oben (S. 107) hervorgehobenen zwei Stellen mit dem der KO gleichlautend ist. Sofern nun die KO die Darbringung der Erstlinge gebietet, T aber nur bemerkt, dass, wer sie darbringe, sie dem Bischof darbringen solle, könnte man in der KO einen Fortschritt in der Entwicklung erblicken. Indessen haben wir bei T vielleicht mit einer mangelhaften Übersetzung zu rechnen. Jedenfalls ist jener Schluss nicht notwendig, da schon die Didache 13. 3 die Darbringung der Erstlinge fordert. Bedeutender fällt die Trennung der die Erstlinge betreffenden Teile in T ins Gewicht. Dieselbe ist so unnatürlich, dass sie nicht leicht als ursprünglich gelten kann. Man sieht auch deutlich, wie sie zu stande kam. Die Rede von der Darbringung von Erstlingen, die der Verfasser von T in seiner Vorlage fand, gab ihm Anlass, ein Weiteres über die Schenkungen an die Kirche anzufügen.

12. Wie die oben (S. 90) mitgeteilte Tabelle über das Verhältnis der beiden Schriften zeigt, enthält jede von ihnen einige Stücke, die in der anderen fehlen. Der Grund der Erscheinung entzieht sich in den meisten Fällen unserer Kenntnis. In einem Fall jedoch begreift sich die Sache leicht, wenn die KO die Vorlage von T war. Die KO handelt c. 47 von dem Fasten der Witwen, der Jungfrauen, der

Presbyter und des Bischofs, indem sie erklärt, warum dieser nicht nach Belieben, sondern nur an einem Tage fasten könne, an dem das ganze Volk fastet. Ich habe von der Verordnung im Codex hist. graec. 7 der k. k. Hofbibliothek in Wien fol. 12 auch den griechischen Text aufgefunden und in der Theologischen Quartalschrift 1893 S. 665 veröffentlicht. Das Stück ist das einzige, das uns von der KO bis jetzt griechisch bekannt ist. Es mag deshalb auch hier folgen. Es ist überschrieben: Περὶ νηστειῶν, und lautet: Χῆραι καὶ παρθένοι πολλάκις νηστευέτωσαν καὶ εὐχέσθωσαν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας · πρεσβύτεροι, ἐπὰν βούλοιντο · καὶ λαϊκοὶ ὁμοίως νηστευέτωσαν · ἐπίσκοπος οὐ δύναται νηστεύειν, ἐὰν μὴ ὅτε καὶ πᾶς ὁ λαός · ἔσθ' ὅτε γὰρ θέλει τις προσενεγκεῖν, καὶ ἀρνήσασθαι οὐ δύναται · κλάσας δὲ πάντως γεύεται. T handelt von dem Fasten jener Personen sofort in den Kapiteln über ihre Einsetzung. Unter diesen Umständen musste sein Verfasser jenes Kapitel übergehen, um eine auffallende Wiederholung zu vermeiden, und noch mehr deshalb, weil es seiner eigenen Fastentheorie widersprach. Bei dem umgekehrten Verhältnis ist es in Anbetracht der starken Verkürzung, welche der erste Teil von T in der KO erfuhr, wohl begreiflich, wie mit den sonstigen Abstrichen auch die Stellen fallen konnten, welche in den fraglichen Kapiteln vom Fasten handeln. Nicht einzusehen aber ist ein Grund, der den Verfasser der KO bestimmen konnte, das Kapitel 47 zu seiner Vorlage hinzuzufügen, während für den Verfasser von T ein Grund zur Streichung offen vorliegt.

Man darf ferner fragen, ob der Verfasser der KO die Apokalypse sich hätte ganz entgehen lassen, wenn T seine Quelle war. Mit noch grösserem Grund lässt sich in diesem Fall weiter eine Benutzung des Abschnittes über den Kirchenbau erwarten. Als annähernd sicher darf es endlich betrachtet werden, dass bei dem fraglichen Verhältnis die Form nicht ganz verschwunden wäre, in der T auftritt. Denn dass hier Christus selbst spricht, unterscheidet T nicht

bloss von sämtlichen Parallelen, sondern stellt es zugleich autoritativ höher als alle diese Schriften. Es wäre also bei der Benutzung von T gerade der Hauptvorzug, den die Schrift in Anspruch nimmt, bei Seite gelassen worden! Das ist so wenig wahrscheinlich, dass man sich dagegen auch nicht auf die unvollständige Überlieferung der KO berufen kann; denn die bezügliche Eigentümlichkeit ist so ausserordentlich, dass sie auch bei den Abstrichen, welche die Schrift erfuhr, als sie in die Cyklen eingesetzt wurde, durch die sie auf uns gelangte, schwerlich ganz zu entfernen war.

Ich glaube nicht weiter gehen zu sollen. Das Vorstehende dürfte zum Beweis der Priorität der KO hinreichen, und dies um so mehr, als für das gegenteilige Verhältnis ein Beweis eigentlich gar nicht unternommen wurde. T fällt somit nicht bloss nach seinem Selbstzeugnis über die KO herab, sondern es stellt sich auch bei näherer Prüfung der Texte als die abhängige Schrift dar[1]). Die Untersuchung über

---

1. Die gemeinsamen Stücke ruhen demgemäss auf der KO. Welche Quellen der Autor von T etwa für die weiteren Stücke benutzte, ist schwer zu sagen. An einigen Stellen erinnert er an die AK, bezw. die Didaskalia. Die Eigenschaften, die er I, 20 für den Bischof fordert, stehen fast alle in diesen Schriften, AK II, 1—6, zum Teil aber auch in den Pastoralbriefen. Was I, 34 (in der Stelle, die Rahmani in der Schrift Adv. aleatores berücksichtigt findet) über die Bestrafung des ungebührlichen Betragens im Gotteshaus bemerkt wird, berührt sich mit AK II, 15—16. Die Witwen, bezw. ihre Gebete, heissen I, 40 S. 97 Opfer und Altar Gottes, wie ähnlich AK II, 26, III, 6. 14. Die Verwandtschaft geht aber nicht so weit und ist nicht so enge, dass man an eine unmittelbare und nähere Benutzung zu denken hätte; es genügt meines Erachtens, eine Reminiszenz anzunehmen. Besonders beachtenswert ist, dass eine der Eigenschaften des Bischofs lautet: er sei absque cura (S. 27). Dasselbe bietet die Didaskalia und, soweit ich sehe, nur noch sie, da die AK II, 6 (und auch Lagarde in der griechischen Restitution der Didaskalia, Analecta Antenicaena II, 238) das Wort, das nach μὴ φιλοπλούσιος steht, auslassen, und insofern wird man auf jene Schrift verwiesen, nicht auf diese. Achelis spricht in Th. L.-Z. 1899 S. 705, ohne nähere Angabe, von Benutzung der KH und der AK VIII. In der That hat

seine Zeit ist aber mit diesem Ergebnis noch nicht abgeschlossen. Es handelt sich jetzt noch um die nähere Bestimmung der Zeit der KO als seiner Quelle. Zwar haben sich uns bereits oben einige Punkte ergeben, nach denen die KO jünger erscheint als die AK. Um indessen zur vollen Sicherheit darüber zu gelangen, ist auch noch das Verhältnis zu untersuchen, in dem die Schriften genetisch zu einander stehen, ob die AK VIII b, welche als die nächste Parallele zu der KO zuerst in Betracht kommt, eine Quelle der KO ist oder von ihr abhängt.

---

sich oben gezeigt, dass T einigemal den AK VIII näher steht als der KO. Man braucht aber bei den fraglichen Stellen deswegen schwerlich eine besondere Benutzung des Buches anzunehmen, und da alle Wahrscheinlichkeit dagegen spricht, dass ein Kompilator über seine Vorlage hinaus zu einer oder, wenn auch zu den KH, zu zwei weiteren Schriften sollte gegriffen haben, die nichts anderes als Parallelen zu seiner Quelle sind, wird man von jener Erklärung geradezu abzustehen haben. Baumstark vermutet auf Grund des Widerspruches, den er zwischen der Anordnung eines Baptisteriums (S. 23) und der Vorschrift, bei der Taufe fliessendes Wasser zu verwenden (S. 127), sowie zwischen einigen anderen Stellen findet, T sei vielleicht aus einer uralten Κατάστασις τοῦ κλήρου, die sich auf Bischof, Presbyter, Diakonen und Witwen beschränkte und noch der grossen liturgischen Formulare entbehrte, durch dreimalige Überarbeitung und Erweiterung hervorgegangen (Röm. Quartalschrift 1900 S. 42). Dem steht aber entgegen, dass die KO, auf der T in der Hauptsache ruht, bereits das enthält, was er den zwei ersten Entwicklungsstufen zuweist.

VI.

Die Ägyptische Kirchenordnung und der Paralleltext zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen.

Der Paralleltext zu den AK VIII erscheint in der Überlieferung in fünf Stücken mit je einer besonderen Überschrift. Die Stücke sind mit ihren Titeln:

1. Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων = AK VIII, 1—2.

2. Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου = AK VIII, 4—5; 16—28; 30—31.

3. Παύλου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου διατάξεις περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν = AK VIII, 32.

4. Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων διατάξεις = AK VIII, 33—34; 42—45.

5. Περὶ εὐταξίας διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων = AK VIII, 46.

Die Stücke gehören zweifellos und anerkanntermassen zusammen. Sie bieten aber die Schrift, deren Bestandteile sie sind, nicht vollständig. Sie stellen sich deutlich als Bruchstücke dar, indem zwischen den einzelnen die erforderliche Verbindung fehlt. Am stärksten macht sich dieser Mangel zwischen dem ersten und zweiten Stück fühlbar, und die Auffindung der lateinischen Übersetzung der KO setzte uns neuerdings in stand, einen eigentlichen Beweis für das Vorhandensein einer Lücke an jener Stelle zu führen, da sie ein den AK VIII, 3 entsprechendes Kapitel enthält. Sofern

nämlich die AK VIII b das Mittelglied zwischen den AK VIII und der KO sind, müssen sie ursprünglich all das enthalten haben, in dem diese beiden Schriften zusammentreffen. Auf Grund jener Übereinstimmung ist es auch sicher, dass in der Schrift ursprünglich die Liturgie dargestellt war, wenigstens in dem Umfang, in dem sie in der KO steht. Ebenso stand in der Schrift ein den AK VIII, 40 entsprechender Abschnitt, da das hier mitgeteilte Gebet über die Erstlinge in der KO c. 57 ein auffallendes Gegenstück hat. Den Abschnitt AK VIII, 29 mit dem Gebet für die Weihe von Wasser und Öl könnte man insofern für den Paralleltext in Anspruch nehmen, als die KO im Anschluss an die Liturgie, bezw. die Epiklese, mit der die Darstellung der Liturgie in der lateinischen Übersetzung endigt, eine Bestimmung über die Ölweihe bringt. Da indessen die Stelle in der KO nicht nur einen verschiedenen Ort einnimmt, sondern auch inhaltlich lediglich keine Verwandtschaft mit den AK VIII, 29 verrät, so muss ihre Zugehörigkeit zu den AK VIII b dahin gestellt bleiben. Die bezügliche Bemerkung der KO kann leicht ein selbständiger Eintrag des Autors dieser Schrift sein. Noch weniger lässt sich über die Zugehörigkeit der Abschnitte über den Abend- und Morgengottesdienst (= AK VIII, 35–39) und über den Gottesdienst für die Verstorbenen (= AK VIII, 41) zu den AK VIII b eine Sicherheit gewinnen, da sie in der KO keinerlei Parallele haben. Sofern die AK VIII b im Laufe der Zeit eine Verkürzung erfuhren und, so weit sie erhalten sind, sehr enge mit den AK VIII übereinstimmen, mag man vermuten, dass die Abschnitte ursprünglich in der Schrift standen und erst bei der Veranstaltung des uns überlieferten Auszuges ausgelassen wurden. Weiter aber kommen wir mit dieser Erwägung nicht. Wenn die Schrift im allgemeinen den AK VIII näher steht als der KO, so berührt sie sich doch andererseits in einigen Abschnitten mit dieser enger, und es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass in ihr wie

in der KO jene Abschnitte von Anfang an fehlten. Im übrigen mag es sich mit den Abschnitten so oder anders verhalten, sie fallen, da sie jedenfalls dem einen Teil fremd sind, bei der Untersuchung über das Verhältnis der KO und der AK VIII b nicht weiter ins Gewicht.

Das wichtigste Stück, das die AK VIII b infolge ihrer Verkürzung verloren, ist der Abschnitt über die Liturgie; es hat, wie wir gesehen, ein Gegenstück in der KO; und da unter diesen Umständen bei der Aufgabe, in die wir nunmehr eintreten, von ihm nicht leicht abgesehen werden kann, ist es zur Ergänzung der Schrift den AK VIII zu entnehmen. Da zwischen den beiden Schriften, wie sich schon gezeigt hat und später noch weiter zu erörtern sein wird, mehrfache Differenzen bestehen und die AK VIII b an manchen Orten der KO näher kommen als den AK VIII, so kann man zwar fragen, ob man sich hiebei nicht eher an die KO anzuschliessen habe. Da indessen die Schrift im ganzen viel mehr mit den AK VIII als mit der KO zusammentrifft, so gebührt jenem Verfahren der Vorzug, und wenn es hier je anders sein sollte, so würde immerhin die Sache keinen Eintrag erleiden. Wenn die AK VIII b in dem liturgischen Abschnitt mit der KO zusammenfallen, fällt bei der vergleichenden Untersuchung einfach die eine oder die andere der Schriften aus, und die Ausführung über das Verhältnis dieser beiden Schriften wird in jenem Teil zu einer Erörterung des Verhältnisses der KO oder der AK VIII b zu den AK VIII.

Die Frage nach dem Verhältnis der KO und der AK VIII b wurde erst jüngst aufgeworfen. Achelis erkannte bei seiner Untersuchung über die Kanones Hippolyts die KO als nächste Parallele einerseits zu dieser Schrift, andererseits zu den AK VIII, näherhin zu den AK VIII b, und da ihm die KH zugleich als echt, als eine Arbeit des Kirchenvaters v. J. 218 sich darstellten, so war nicht bloss das Verhältnis der Schriften in formaler Beziehung, sondern auch die Rich-

tung des Cyklus bestimmt. Die KH kamen an die erste Stelle zu stehen, und an sie reihte sich die KO, an diese die AK VIII b und die AK VIII an. Begründet wurde die Auffassung, abgesehen von dem Beweis der Echtheit der KH, nicht näher. Die Sache sollte ohne weiteres aus der Synopsis der Texte der Schriften erhellen. Die Ausführung ist in der schon öfters erwähnten Schrift über die Canones Hippolyti 1891 enthalten. Ich kam um dieselbe Zeit durch die Beschäftigung mit den AK auf das Problem. Das Ergebnis meiner Studien war aber ein ganz anderes; der Schriftencyklus schien sich mir in umgekehrter Richtung zu bewegen, die KO demgemäss von den AK VIII b abzuhängen; und da die Untersuchung von Achelis noch vor meiner Arbeit an die Öffentlichkeit trat, so erhielt ich Anlass, auf die Frage noch näher einzugehen. Die weitere Prüfung bestätigte nur meine Auffassung, dass den AK VIII die Priorität vor der KO zukomme, und so gab ich ihr in meiner Schrift über die AK 1891 S. 253—280 Ausdruck. Da Achelis seine These nicht erhärtet hatte, indem der Beweis für die Echtheit der KH in hohem Grade fraglich, mit der Synophis der Texte, die er gab, wohl das formale Verhältnis der Schriften, nicht aber die Richtung des Cyklus bestimmt war, so genügte es, die nächstliegenden Gründe für die Priorität der AK VIII hervorzuheben. Das Verfahren entsprach dem damaligen Stand der Frage. Indessen schien die These von Achelis trotz ihrer bisherigen mangelhaften Begründung bei einigen den Vorzug zu haben. Harnack trat für sie in der Besprechung ein, die er meiner Schrift in den Theologischen Studien und Kritiken 1893 S. 403—427 angedeihen liess, und suchte die Argumente, welche ich für die Priorität der AK VIII geltend gemacht hatte, im einzelnen zu widerlegen. Mit der Abhandlung: Hippolytus im Kirchenrecht, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XV, 1—43, ergriff auch Achelis das Wort, um nachzuholen, was er bisher versäumt hatte, und die von

ihm angenommene Richtung des Schriftencyklus zu begründen. Die Arbeiten veranlassten mich zu weiteren Studien. Die gegnerischen Argumente waren zu prüfen, und indem ich mich dieser Aufgabe unterzog, stellte sich nicht nur die These von Achelis als noch unbewiesen dar, sondern es ergaben sich auch neue Gründe für meine Auffassung. Ich erörterte die Frage Harnack gegenüber in der Theolog. Quartalschrift 1893 S. 605—666 in einer unter dem Titel: Das achte Buch der AK und die verwandten Schriften, auch separat erschienenen Abhandlung, mit Bezug auf die Ausführung von Achelis im Historischen Jahrbuch 1895 S. 1—36; 473—509. Die neu entdeckte Parallelschrift giebt mir Gelegenheit, noch einmal auf das Problem zurückzukommen und jetzt, nachdem die Zeit der KO schon oben erforscht worden war, das Verhältnis der Schrift zu den AK VIII b klar zu stellen[1]).

1. Die Schriften sind in zwei Abschnitten näher mit einander verwandt, in der Verordnung über die kirchlichen Weihen und Stände und in der über die Prüfung der Proselyten, sie laufen aber nicht ebenso weit ganz mit einander parallel. In den AK VIII b steht zwischen den beiden Abschnitten noch ein weiterer, enthaltend Verordnungen über die Zahl der Bischöfe, die bei einer Bischofsweihe anwesend sein sollen, über die Befugnisse der einzelnen Ordines, die Erstlinge und den Zehnten, die Eulogien. Die KO hat diese Stücke nicht, sondern sie reiht den zweiten Abschnitt unmittelbar an den ersten an. Später berührt sie sich zwar auch mit einigen von jenen Verordnungen leise; hier kann aber davon abgesehen werden. Die AK VIII b haben also ausser und zwischen den zwei Stücken, in denen sie aufs engste mit der KO zusammentreffen, noch ein weiteres Stück,

1) Die Kapitelzahlen der AK VIII b beziehen sich auf die Ausgaben von Fabricius und Lagarde. Indessen verweise ich, da der Text in beiden Schriften grösstenteils identisch ist, zunächst einfach auf die AK VIII.

das in dieser Schrift fehlt, und so erhebt sich die Frage, wie die Erscheinung zu beurteilen ist, ob jenes Stück in der KO ausgelassen oder in den AK VIII b gegenüber der Vorlage eingesetzt wurde. An sich mag das eine ebenso denkbar sein wie das andere. Wenn man aber berücksichtigt, was ebensowohl der Natur der Sache entspricht als durch die Erfahrung bestätigt wird, dass ein Kompilator, wie er hier in beiden Fällen vorliegt, welche Schrift auch die Quelle der anderen ist, seiner Quelle im allgemeinen so lange folgt, als sie ihm Entsprechendes darbietet, so kommt den AK VIII b die Priorität zu. Achelis wendet dagegen allerdings ein: die Sache verhalte sich umgekehrt; es sei wahrscheinlicher, dass ein späterer Autor die gute Disposition einer vorgefundenen Schrift durch Einschübe zerstöre, als dass er eine Schrift von schlechter Disposition durch Auslassung von fünf Kapiteln (AK VIII, 27—31) in eine gute verwandle (Z. f. KG. XV, 19 Anm.). Das ist wirklich wahrscheinlicher. Die Bemerkung trifft aber den Kern der Sache gar nicht; es handelt sich hier nicht um bessere und schlechtere Ordnung, sondern um die Stellung, die ein Kompilator zu seiner Vorlage einzunehmen pflegt, und wie es sich damit verhält, zeigt zu der Erfahrung, die wir bisher schon hatten, jetzt noch ganz besonders das Testament, das sicher auf der KO ruht und, indem es von dem Abschnitt über die Weihen unmittelbar zu dem Abschnitt über die Proselyten übergeht, seiner Quelle ganz so folgt, wie es von einem Kompilator zu erwarten ist. Wenn freilich die Sache im weiteren so stände, wie Achelis sie darstellt, indem er von guter und schlechter Disposition redet, dann hätte man auf das Argument zu verzichten, indem jener Punkt bei der Frage nach dem Verhältnis von Schriften ebenso und wohl noch stärker ins Gewicht fällt, als das in Rede stehende Verfahren des Kompilators. Aber auch in dieser Beziehung ist die Bemerkung unbegründet. Die fraglichen Stücke der AK VIII b geben kein Recht, von einer schlechteren Disposition der

Schrift zu reden; sie stehen in innerem Zusammenhang zu dem vorausgehenden Abschnitt über die Ordines und die Liturgie und bringen den Abschnitt erst zum vollen Abschluss. Auf der anderen Seite sind sie aber auch derart, dass sie bei einer Verwertung der Schrift ausgelassen werden konnten, und demgemäss kann es nicht auffallen, dass sie in der KO als einer späteren Arbeit fehlen.

2. Die KO beginnt mit einem Selbstcitat, mit Verweisung auf Früheres. Das Citat steht näherhin in dem Bischofskapitel, welches die Schrift in der koptischen und äthiopischen Recension eröffnet. Die Verweisung findet sich an der entsprechenden Stelle auch in den AK VIII, 4. und bei ihnen ist sie ebenso angemessen, da ihr vieles in dem Werke vorausgeht, auch eine Darlegung, auf die sie zu beziehen ist, als bei der KO unangemessen, da ein Autor sich nicht am Anfang citieren oder auf Früheres verweisen kann, wenn nichts vorausgeht. Die Erscheinung findet eine befriedigende Erklärung nur unter der Voraussetzung, dass die KO auf den AK ruht. Ihr Autor fand die Verweisung vor und nahm sie aus seiner Quelle in seine Arbeit herüber, ohne zu bedenken, dass sie in dieser keinen rechten Platz hat. Ähnliches findet sich ja auch sonst. Es sei nur an das Excerpt aus der pseudojustinischen Expositio fidei erinnert, das mit πιστεύομεν τοίνυν beginnt, obwohl das τοίνυν, da das Vorausgehende ausgelassen wurde, widersinnig ist. Im anderen Fall, wenn die KO als Quelle der AK zu betrachten wäre, müssten wir das Citat dem Sammler des orientalischen Rechtsbuches zuschreiben, dessen Bestandteil die Schrift ist, und diese Erklärung steht jener aus einem zweifachen Grunde an Wahrscheinlichkeit sehr erheblich nach. Einmal ist, wenn das Citat je auf das Bischofskapitel der in dem Rechtsbuch der KO voranstehenden Apostolischen Kirchenordnung gehen sollte, von einem blossen Sammler eine Sorgfalt, wie sie hier in Betracht kommt, nicht zu erwarten. Sodann müsste man in diesem Fall weiter annehmen,

zwei verschiedene Personen, der Autor der AK und der Sammler des Rechtsbuches, haben in ihrer Vorlage unabhängig von einander an dem gleichen Orte eine Verweisung auf Früheres eingesetzt. Ist das glaubhaft? Und wie einfach ist die Sache bei der Priorität der AK? Die Form des Citates ist in den Schriften allerdings nicht ganz die gleiche. Die AK leiten es mit ὡς, die KO mit κατὰ ein. Die Differenz vermag aber schwerlich, wie man geglaubt hat[1]), von einer Erklärung abzulenken, für die so gewichtige Punkte sprechen, und eine Erklärung zu empfehlen, die so wenig wahrscheinlich ist. Sie betrifft bloss die Form, nicht die Sache, und dass auf jene kein entscheidendes Gewicht zu legen ist, zeigt der Umstand, dass die fraglichen Abschnitte bei aller Übereinstimmung auch wieder nicht unerheblich von einander abweichen. Die KO ist insbesondere beträchtlich kürzer als die AK. Wenn ihr Autor demgemäss manches ausliess, konnte er wohl auch einem Satz einen anderen Ausdruck geben, und diese Annahme empfiehlt sich um so mehr, als er, wie ein Blick auf die Kapitel über den Presbyter und den Diakon zeigt, für die bezügliche Fassung eine gewisse Vorliebe bekundet. Dass das Diakonkapitel ferner in der KO eine ähnliche Verweisung hat, während dieselbe in den AK fehlt, thut der Erklärung ebenfalls keinen Eintrag. Der Fall mag zunächst wohl den Gedanken nahe legen, die Verweisung rühre von dem Sammler des orientalischen Rechtsbuches her. Wie wenig aber diese Annahme begründet ist, zeigt die alte lateinische Übersetzung der KO, welche die Verweisung ebenfalls hat, während sie doch schwerlich durch die Hand jenes Sammlers hindurchgegangen ist. Die Verweisung gehört also hier allem nach dem Autor der KO an, und wenn dem so ist, so hat man um so mehr Grund, sie auch in dem Bischofskapitel als ursprünglich anzusehen. Sie fehlt hier zwar in der lateinischen

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte XV, 17 Anm. 1.

Übersetzung. Da sie aber in diesem Kapitel nicht bloss durch die koptische und die äthiopische Recension überliefert, sondern auch durch die Parallelschrift der AK gestützt wird, da sie ferner durch ihr Vorhandensein in dem Kapitel über den Diakon auch für jenes Kapitel durchaus wahrscheinlich gemacht wird, so ist aus der lateinischen Übersetzung, obwohl sie im allgemeinen der zuverlässigere Zeuge ist, nicht etwa zu folgern, das Citat sei der Schrift von Haus aus fremd gewesen, sondern es ist vielmehr anzunehmen, dass es in der Übersetzung oder ihrer Vorlage ausgefallen oder ausgelassen worden sei.

Wie bemerkt wurde, haben die Citate der KO in der Form unter sich eine grosse Ähnlichkeit. Indem die Schrift überhaupt mehrere Citate bringt, verrät sie eine gewisse Neigung zu Verweisungen, und da das Citat im Diakonkapitel in den AK keine Stelle hat, allem nach also dem Autor der KO angehört, so könnte man versucht sein, auch das Citat im Bischofskapitel als selbständigen Eintrag von diesem zu fassen. Bei näherer Prüfung muss man aber von dem Versuch abstehen. Die Citate stehen nicht auf gleicher Linie. Die Verweisung im Bischofskapitel geht naturgemäss über die Schrift hinaus, die im Diakonkapitel geht allem nach auf die Schrift selbst, näherhin auf das Bischofskapitel zurück, ähnlich wie das Presbyterkapitel ausdrücklich auf dieses sich bezieht, nur nicht gerade in Betreff der Wahl, sondern in Betreff der Weihe. Der Autor will also sagen, dass es bei der Wahl des Diakons ähnlich gehalten werden solle, wie bei der Wahl des Bischofs. Das erste Citat ist also nicht ohne weiteres an dem zweiten abzuschätzen. Da es über die Schrift hinausgeht, so ist es in letzter Instanz auf einen anderen als deren Autor zurückzuführen, und da es, wie wir bereits gesehen, nicht wohl von dem Sammler des orientalischen Rechtsbuches herrührt, so kann als seine Quelle nur die Parallelschrift, die AK VIII, 4, in Betracht kommen. M. E. ist das Diakonkapitel in der erwähnten

Weise zu verstehen. Lehnt man aber die Auffassung ab, so muss man naturgemäss auch hier eine Verweisung über die Schrift hinaus annehmen, und dann ergiebt sich aus zwei Stellen, nicht bloss aus einer, dass die KO nicht, wie die Theorie von Achelis voraussetzt, eine Schrift für sich oder eine Neubearbeitung der KH war, sondern aus einem umfangreicheren Werk hervorging.

3. Im koptischen und äthiopischen Text beginnt die KO unmittelbar mit dem Bischofskapitel. In der lateinischen Übersetzung geht dem Kapitel noch ein Abschnitt voran. Derselbe ist schwer verständlich. So dunkel er aber auch teilweise ist, so zeigt sich doch mit Bestimmtheit, dass er in der ersten Hälfte im wesentlichen nichts anderes als eine Übersetzung der AK VIII, 3 ist. Der Anfang lautet: Ea quidem quae verba fuerunt digne posuimus de donationibus, quanta quidem Deus a principio secundum propriam voluntatem praestitit hominibus, in den AK: Τὰ μὲν οὖν πρῶτα τοῦ λόγου ἐξεθέμεθα περὶ τῶν χαρισμάτων, ὅσαπερ ὁ θεὸς κατ' ἰδίαν βούλησιν παρέσχεν ἀνθρώποις. Die Worte besagen, dass ein Abschnitt über die Charismen vorausging. In der That handeln die AK VIII, 1—2 von den Charismen. Der Lateiner bietet den Abschnitt nicht. Der Abschnitt ist auch nicht etwa, gleich so manchen anderen Stücken, in der Veroneser Handschrift verloren gegangen, da in dieser die KO unmittelbar an die Apostolische Kirchenordnung sich anreiht. Die Schrift wird hiernach mit den angeführten Worten begonnen haben. Man könnte zwar dagegen geltend machen, der Autor werde nicht wohl einen Satz an die Spitze gestellt haben, der so bestimmt, wie der mitgeteilte, auf einen früheren Teil hinweist, und wenn es sich um eine originale Arbeit handelte, würde man mit vollem Recht den Einwand erheben. An eine Kompilation aber, wie sie die KO jedenfalls ist, mag sie von den AK abhängen oder ihnen vorangehen, da sie in diesem Fall auf den KH ruht, ist ein derartiger Massstab nicht anzulegen. Der Eingang zu der

Schrift, welchen der Lateiner bietet, ist zudem nicht so ganz unbegreiflich. Der erste Satz weist allerdings auf Früheres zurück; der weitere Teil leitet aber, wie auch in den AK VIII, 3, zu dem Folgenden über. Auch der Text der KO dürfte für dieses Verhältnis sprechen. Das πρῶτα der AK wurde durch den Autor wohl absichtlich ausgelassen, bezw. durch digne ersetzt, um den Satz als Anfang einer Schrift etwas erträglicher zu machen. Wie es sich aber damit verhalten mag, die anderen Punkte gewähren bereits hinlängliche Sicherheit. Da der Abschnitt über die Charismen für die KO nirgends bezeugt ist, die lateinische Übersetzung ihn insofern geradezu ausschliesst, als sie auf ihn Bezug nimmt und doch nicht mitteilt, und sein Fehlen bei dem Charakter der Schrift zur Genüge sich begreift, so hat der Anfang, den die Schrift beim Lateiner hat, als ursprünglich zu gelten, und was dieses in der obschwebenden Frage zu bedeuten hat, ist kaum weiter zu bemerken. Die AK VIII erscheinen hier handgreiflich als Quelle der KO.

Oder sollen wir etwa annehmen, die KO habe ursprünglich nicht bloss das Stück enthalten, das der Lateiner überliefert, bezw. AK VIII, 3, sondern auch das durch ihn angedeutete vorausgehende, bezw. AK VIII, 1—2, so dass sie als die Quelle für die AK VIII sich betrachten liesse, nur nicht als Quellenschrift für dieses Buch erst vom 4. Kapitel an, wie man nach dem früheren Stand der Überlieferung das Verhältnis begrenzen musste, sondern als Vorlage bereits auch für die vorausgehenden drei Kapitel? Schlechthin unmöglich mag diese Annahme nicht sein. Mehr aber lässt sich nicht sagen, und wenn man in der Frage nicht durch die Voraussetzung sich bestimmen lässt, dass der KO die Priorität zukommt, und somit vorausnimmt, was erst zu beweisen ist, wenn man die Schriften, wie notwendig, unbefangen prüft, wird man zu dem anderen Schluss gedrängt. Thatsächlich kennen wir die KO in dem fraglichen Umfang nicht. Der Lateiner, durch den wir ein früher unbekanntes

Stück der Schrift, den Anfang, erhalten, zeugt, wie wir gesehen, eher gegen als für ihn, und es besteht um so weniger Grund, ihn für die KO vorauszusetzen oder der Schrift in ihrem ursprünglichen Bestand eine über die Überlieferung des Lateiners hinausgehende vollere Gestalt zuzuschreiben, als sie, wie sich zeigen wird, nicht bloss hier, sondern auch an anderen Stellen deutlich als Auszug erscheint.

4. Die Besetzung des Bischofsstuhles verläuft nach beiden Schriften in zwei Stadien, und die AK erwähnen noch ein drittes. Zuerst erfolgt die Wahl durch die Gemeinde, und indem dies angeführt wird, verweisen beide Schriften, wie schon unter Nr. 2 zu erörtern war, auf Früheres. Nach jener Wahl kommt die feierliche Einsetzung an einem Sonntag. Es versammeln sich Volk und Presbyterium und die Bischöfe, die sich von auswärts eingefunden haben, und es findet zunächst eine Prüfung und Bestätigung der Wahl statt. Nach den AK VIII, 4 fragt der erste unter den Bischöfen die Gemeinde dreimal, ob sie den vorgeschlagenen Kandidaten wolle und ihm die erforderlichen Eigenschaften zuerkenne. In der KO wird dieser Abschnitt mit den Worten consentientibus omnibus gegeben. Wie ist nun jene Differenz zu erklären? Bieten die AK eine Erweiterung oder die KO eine Kürzung? Ist der Abschnitt über die dreimalige Befragung der Gemeinde ursprünglich oder nicht? Wie mir scheint, braucht man die Frage nur in der zweiten Fassung zu stellen, um auch die Antwort zu haben. Die Befragung und endgültige Erklärung der Gemeinde über den Kandidaten am Weihetag nimmt im ganzen Hergang eine so bedeutsame Stelle ein, dass man in einer so ausführlichen Beschreibung desselben, wie sie auch in der KO trotz jener Kürzung oder abgesehen von ihr noch vorliegt, darüber nicht bloss eine kurze Andeutung, sondern eine angemessene Ausführung erwarten kann. Demgemäss haben wir für die Urschrift eine etwas genauere und bestimmtere Hervorhebung des Aktes vorauszusetzen, und dieser Anforderung

entsprechen die AK, nicht die KO. Jene geben eine ebenmässige Darstellung. Was diese bietet, hat das Ansehen einer Kürzung oder eines Auszuges.

Nach der Befragung und Zustimmung der Gemeinde folgt in beiden Schriften die Weihe. Die Darstellung des Weiheritus ist aber nicht wenig verschieden. Die KO erwähnt eine doppelte Handauflegung, zuerst eine allgemeine, von sämtlichen Bischöfen vollzogen, sodann eine besondere, von dem das Weihegebet verrichtenden Bischof vorgenommen. Die AK erwähnen ausdrücklich nur eine Auflegung des Evangelienbuches, setzen aber ohne Zweifel eine Handauflegung seitens des Consecrators, wahrscheinlich auch der beiden Bischöfe, die sie neben diesem am Altare stehen lassen, als selbstverständlich voraus. Die Differenz war schon oben (S. 36) zu berühren, da Rahmani glaubte, den Ritus der AK als den jüngeren betrachten zu sollen. Die Sache verhält sich, da das Einfache in der Regel älter ist als das Vielfache, eher umgekehrt, und die Entstehung des Vielfachen, der doppelten Handauflegung in der KO. dürfte sich sogar noch erklären lassen. Wie die oben (S. 94) mitgeteilten Parallelen zeigen, fahren die AK nach der dritten Befragung der Gemeinde fort: Καὶ συνθεμένων αὐτῶν . . . . ἀπαιτείσθωσαν οἱ πάντες σύνθημα. Man darf die Vermutung wagen, dass hier die Quelle des eigentümlichen Ritus der KO liegt. Indem der Autor der Schrift seine Vorlage stark kürzte, liess er sich zugleich ein Missverständnis zu schulden kommen. Er las in der Flüchtigkeit ἐπιθεμένων statt συνθεμένων, oder er verstand dieses Wort wenigstens in dem Sinn von jenem, und die πάντες, unter denen in den AK die Gemeinde oder überhaupt die bei der Feier Anwesenden zu verstehen sind, wurden bei ihm, da er den ausführlicher von der Gemeinde, bezw. ihrer Befragung über den Kandidaten handelnden Abschnitt gestrichen hatte, und die Handauflegung nur durch Bischöfe vorgenommen werden konnte, zur Gesamtheit der Bischöfe. Die Erklärung mag auf den

ersten Blick als kühn erscheinen. Indem der Beweis für die Priorität der AK verstärkt und vervollständigt wird, wird sie als sehr naheliegend und höchst wahrscheinlich anzusehen sein.

Nach der Weihe erwähnen die AK die Inthronisation. Indem sie verordnen, dass nach dem Weihegebet εἰς τῶν ἐπισκόπων ἀναφερέτω τὴν θυσίαν ἐπὶ τῶν χειρῶν τοῦ χειροτονηθέντος, fahren sie fort: Καὶ τῇ ἕωθεν ἐνθρονιζέσθω εἰς τὸν αὐτῷ διαφέροντα τόπον παρὰ τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων, πάντων αὐτὸν φιλησάντων τῷ ἐν κυρίῳ φιλήματι, und die Stelle ist nach dem Kontext und auch aus sonstigen Gründen so zu verstehen, dass der Kuss von den Bischöfen erteilt wurde. In der KO fehlt die Inthronisation und folgt auf das Weihegebet unmittelbar die Bemerkung, dass den neuen Bischof alle mit dem Mund küssen, ihm näherhin den Friedenskuss reichen, da der betreffende Satz lautet: Qui cumque factus fuerit episcopus, omnes os offerant pacis, salutantes eum, quia dignus effectus est. Die Differenz ist bedeutsam. Das Fehlen der Inthronisation in der KO ist schwerlich anders als durch Annahme einer Auslassung oder Kürzung zu erklären, und noch deutlicher als dieser Punkt beleuchtet das Verhältnis der Schriften die Bemerkung über den Kuss, der dem neuen Bischof erteilt wird. Nach der KO muss man glauben, dass alle Anwesenden den Bischof küssten. Dies ist gewiss weniger wahrscheinlich als die Erteilung des Kusses durch die Bischöfe, von der die AK reden; und wenn diese Schrift die Quelle der anderen war, dann liegt auch am Tage, wie das Unwahrscheinliche sich ergab: indem der Autor der KO die Bemerkung über die durch die Bischöfe vorzunehmende Inthronisation oder den ersten Teil des angeführten Satzes ausliess, den zweiten Teil aber beibehielt, verlor das in diesem stehende πάντες seine ursprüngliche beschränkte Bedeutung und die sämtlichen Bischöfe erweiterten sich zu sämtlichen Anwesenden. Die Kürzung führte so zugleich zu einer Umbildung des Sinnes. Der Kuss er-

scheint als Friedenskuss, und was dies zu bedeuten hat, wird sich im folgenden zeigen.

5. Die Liturgie der KO ist durch den Äthiopen schon zwei Jahrhunderte bekannt und sie wurde in der letzten Zeit wiederholt erörtert. Bunsen glaubte sie, wie bereits oben (S. 34) erwähnt wurde, etwa der Mitte des 2. Jahrhunderts, dem Zeitalter Justins zuschreiben zu sollen. Die Gründe, die er für das hohe Alter vorbrachte, sind aber völlig unzureichend. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte 1870 S. 239, wies ihre Grundlosigkeit nach, und da ihm die Liturgie an einer Stelle eine Abwehr der Lehre des Nestorius zu enthalten schien, musste er sie erheblich später ansetzen. Hammond, Liturgies Eastern and Western 1878 p. LVII, machte in dieser Richtung weitere Argumente geltend. Dagegen glaubte Kleinert in seinen Bemerkungen zur Komposition der Klemensliturgie, Theolog. Studien und Kritiken 1883 S. 53—59, in der KO das Gepräge eines hohen Altertums zu finden, wenigstens eines höheren als in der Liturgie der AK. Zu derselben Ansicht musste Brightman, Liturgies Eastern and Western I 1898, sich bekennen, da er, wenn er die Liturgie selbst auch nicht näher untersuchte, die Frage nach dem Verhältnis der KO und der AK ohne weiteres im Sinne der Priorität jener Schrift entschied. Die Beweisführung Kleinerts ist ebenfalls ungenügend. Ich verweise auf die Kritik, der ich sie in meiner Untersuchung über die Liturgie der KO in der Theol. Quartalschrift 1898 S. 513—547 unterzog, und beschränke mich hier auf die Hervorhebung der Punkte, die in der Frage nach dem Verhältnis der beiden Liturgien oder der Schriften, die sie enthalten, ins Gewicht fallen.

Indem die AK an die Bischofsweihe die Liturgie anschliessen, geben sie eine vollständige Beschreibung und Darstellung des christlichen Gottesdienstes. Es werden der Reihe nach erwähnt, bezw. mitgeteilt: 1. die biblischen

Lesungen, 2. die Ansprache oder Predigt des Bischofs, 3. die Aufforderung derjenigen, die zu weiterer Teilnahme nicht berechtigt sind, sich zu entfernen, 4. die Gebete für die Katechumenen, Energumenen, Taufkandidaten und Büsser, und die Entlassung derselben, 5. das Gebet der Gläubigen oder das Fürbittengebet, 6. der Friedenskuss, 7. die Schliessung der Thüren, 8. eine neue Mahnung, dass kein Unberechtigter da sein solle, und Aufforderung der Anwesenden zur Bewahrung der richtigen sittlichen Verfassung, 9. die Herbeibringung der Opfergaben durch die Diakonen, 10. das grosse Lob- und Dankgebet oder die Präfation u. s. w. Die KO geht von dem die Weihe des Bischofs abschliessenden Kuss sofort auf die Herbeibringung der Opfergaben durch die Diakonen über, indem sie dem betreffenden Satz den weiteren anreiht: Illi (episcopo) vero offerant diacones oblationem etc., und bietet von der Präfation nur den späteren oder auf die Erlösung bezüglichen Teil und auch diesen in kürzerer Gestalt. Es fehlen also in ihr die Stücke 1—8, die ganze sogen. Katechumenenmesse und noch etwas darüber, und soweit es sich um unwesentliche oder untergeordnete Punkte handelt, mag die Sache nicht befremden. Unter jenen Stücken befinden sich aber auch solche, die, wie Nr. 1, 2, 5, 6, seit dem 2. Jahrhundert, wie namentlich Justin Apol. I, 65—67 zeigt, nachweisbar einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Gottesdienstes bildeten und deshalb in einer Darstellung der Liturgie, wie die KO sie bieten will, nicht fehlen durften. Sofern die Liturgie an die Bischofsweihe sich anschliesst, könnte man zur Erklärung der Erscheinung daran denken, dass man in jenem Fall einiges ausliess, damit die heilige Handlung nicht allzu lange dauere. Bei näherer Erwägung hat man indessen davon abzustehen. Es braucht dagegen nicht auf die AK verwiesen zu werden, welche die Liturgie in gleicher Verbindung haben und ihr gleichwohl eine grössere Ausdehnung geben. Aber daran sei erinnert, dass in der Schilderung

der Liturgie bei Justin Apol. I, 65, wo sie in Verbindung mit der Taufe erscheint, die schwerlich eine kürzere Zeit für sich in Anspruch nahm, als die Bischofsweihe, die fraglichen Stücke zum Teil ausdrücklich erwähnt werden. Der Fall ist ähnlich und zeigt, dass die Kürze der Liturgie der KO auf jene Weise nicht zu erklären ist. Die Sache ist zudem an sich unwahrscheinlich. Die Bischofsweihe war ein Fest, bei dem sich eher eine volle als eine abgekürzte Feier der Liturgie empfahl. Die KO hat hier demgemäss eine Lücke, die nur als Auslassung zu begreifen ist, und wenn eine Schrift, die ihr inhaltlich sehr nahe kommt, die vorher und nachher parallel mit ihr läuft, das enthält, was sie vermissen lässt, so ist nur ein Schluss möglich: die KO ist ein Auszug aus den AK VIII. Dafür spricht zudem noch ein besonderer Grund. Die KO geht, wie wir gesehen, vom Kuss des Bischofs, mit dem die Bischofsweihe schliesst, unmittelbar zum Offertorium über; sie bezeichnet jenen Kuss als Friedenskuss. In den AK reiht sich das Offertorium an den Friedenskuss der Gemeinde an. Unter diesen Umständen spricht alles dafür, dass der Verfasser der KO vom Bischofskuss sofort zum Friedenskuss überging, nicht durch ein Versehen, sondern absichtlich, indem er die Liturgie nur abgekürzt und in gewissen Grundzügen geben wollte. Dazu kommt noch ein Weiteres. Wenn die KO ein Auszug aus den AK ist, so war zu ihrer Zeit ein Teil des fraglichen Abschnittes bereits mehr oder weniger antiquiert. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts kam im Orient die öffentliche Busse in Abgang, und in derselben Zeit erlangte die Kindertaufe eine grössere Verbreitung. Die Entlassung der Katechumenen und Pönitenten hatte also, wenn sie auch nicht ganz aufgehört hatte, in der Liturgie jedenfalls nicht mehr die frühere Bedeutung, und um so mehr war sie zu übergehen, wenn die Liturgie überhaupt nicht vollständig dargestellt werden wollte.

In der Präfation geben die AK zuerst einen Lobeshymnus auf Gott, den Schöpfer der Welt und Herrn der Menschheit

in der vorchristlichen Zeit, bezw. den Lenker und Fürsorger des auserwählten Volkes im Alten Bund. Der Abschnitt steht auch in den Liturgien des Jakobus und Markus, nur in kürzerer Gestalt. Ebenso bieten ihn, nur noch kürzer, die Liturgien des Basilius und Chrysostomus. Alle diese Liturgien beginnen demgemäss die Präfation, indem sie das ἄξιον καὶ δίκαιον des letzten der einleitenden Versikel wiederholen, mit ἀνυμνεῖν σε (AK) oder mit σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, nämlich Gott den allmächtigen Vater. Denselben Anfang hat sie in dem jüngst aufgefundenen Sakramentarium des Bischofs Serapion von Thmuis um die Mitte des 4. Jahrhunderts[1]). Die KO beginnt sie, indem sie an das εὐχαριστήσωμεν des vorausgehenden Versikels anknüpft, mit gratias agimus tibi, und indem sie fortfährt: per dilectum filium tuum Jesum Christum, quem in ultimis diebus misisti nobis salvatorem etc., geht sie sofort zum Erlösungswerk über, das in jenen Liturgien erst nach dem erwähnten Lobgebet zur Sprache kommt. Diese Ordnung ist sicher nicht die ursprüngliche oder ältere. Schon die Übereinstimmung der fünf ältesten griechischen Liturgien beweist, dass das Lobgebet in die älteste Zeit zurückreicht. Dazu kommt, dass dasselbe schon durch Justin Apol. I, 65 deutlich bezeugt wird, da nach seiner Mitteilung der Bischof nach Empfang der Gaben αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. Die KO enthält also auch hier eine Lücke

1. Wobbermin veröffentlichte diese Gebetssammlung aus einer Handschrift des Athosklosters Lawra in den Texten und Untersuchungen N. F. II, 3b (1899) S. 3—36, nachdem sie schon durch A. Dmitrijewskij in der Zeitschrift der geistlichen Akademie von Kiew 1894 ediert und in demselben Jahr zu Kiew auch separat herausgegeben worden war. Brightman veranstaltete auf Grund einer photographischen Aufnahme der Handschrift in The Journal of Theological Studies I, 88- 113, 247—277 eine neue Ausgabe und brachte die einzelnen Stücke zugleich in eine sachliche Ordnung.

oder einen Auszug, und welche Schrift die Quelle des Auszuges ist, lässt sich erkennen, wenn wir das Dankgebet betrachten, das sie mitteilt und zu dem die alten Liturgien Parallelen bieten.

Das Gebet wird durch die lateinische und die äthiopische Übersetzung fast wörtlich gleichlautend überliefert, und wenn wir die alten griechischen Liturgien zur Vergleichung heranziehen, so zeigt sofort eine kurze Prüfung, dass als Parallele nur die AK in Betracht kommen. Von den anderen Schriften oder Liturgien ist daher abzusehen. Das Verhältnis ist zwar auch dort zum Teil ein ziemlich lockeres. Das Gebet ist in den AK insbesondere erheblich länger als in den KO. Es enthält somit vieles, was in dieser Schrift fehlt, und indem die bezüglichen Stellen ausgelassen werden, ergeben sich folgende Parallelen:

AK VIII, 12, 14—16.	KO.
Ἅγιος δὲ καὶ ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃς . . . γενόμενος ἐν σαρκὶ ὁ θεὸς λόγος, ὁ ἀγαπητὸς υἱός, . . .	Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti et bene placitum tibi fuit; misisti de caelo in matricem virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam conplens et populum sanctum tibi adquirens extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos, qui in te crediderunt; quique cum traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet.
γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου . . . καὶ ἐσαρκώθη	
τὸ θέλημά σου ἐπλήρωσεν . . .	
καὶ πολλὰ παθὼν . . . . σταυρῷ προσηλώθη . . . ., ἵνα	
πάθους λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέληται τούτους, δι' οὓς παρεγένετο, καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ · καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν . . . . Μεμνημένοι οὖν ὧν δι' ἡμᾶς ὑπέμεινεν εὐχαριστοῦμέν σοι . . . . καὶ τὴν διάταξιν αὐτοῦ πλη-	

ροῦμεν. Ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶν καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς εἰπών· Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης, λάβετε ἐξ αὐτοῦ, φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ περὶ πολλῶν θρυπτόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἁγιάσας ἐπέδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνητε τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω.

Accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus, qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Die Stücke bieten über ihr gegenseitiges Verhältnis geringen Aufschluss, doch fehlt es zur Bestimmung derselben nicht ganz an Anhaltspunkten. Am weitesten gehen die Gebete am Anfang auseinander, und die Differenz hängt mit dem vorigen Punkte zusammen. Die AK reihen das Gebet an das Lobgebet an, und da dieses mit dem Trisagion schliesst, so war die Einleitung oder der Übergang zum folgenden Gebet gegeben. Ebenso verfahren die übrigen alten Liturgien, sowie die Präfation Serapions. Die KO musste, da in ihr das Lobgebet fehlt, an einen früheren Bestandteil anknüpfen, und sie griff, wie wir bereits gesehen, auf den zweitletzten der die Präfation einleitenden Versikel zurück. Ihre Lücke hat sich uns bereits als Auslassung dargestellt, und mit diesem Urteil ist auch das über den Anfang des Dankgebetes gegeben. Derselbe repräsentiert nicht ein Stück Urliturgie, sondern beruht auf Umbildung der alten Liturgie und näherhin der Liturgie der AK, der nächsten Parallele zur KO. Sodann ist zu beachten, wie ungefüge der Abschnitt über die Einsetzung des Abendmahles an den vorausgehenden Teil sich

anschliesst. Hier fehlt offenbar etwas, und da die Lücke in sachgemässer Weise durch die AK ausgefüllt wird, so ist diese Schrift als Quelle, die KO als Auszug zu betrachten. Oder sollen wir annehmen, dass die AK hier eine Verbesserung sind? Nach den Regeln der Kritik gilt der korrektere Text, nicht der mangelhafte als der ursprüngliche.

An das Dankgebet reiht sich in beiden Schriften unmittelbar die Epiklese an. Dieselbe lautet:

AK VIII, 12, 17.	KO.
Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, προσφέρομέν σοι,	Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi
τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ, κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, εὐχαριστοῦντές σοι δι' αὐτοῦ ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιόν σου καὶ ἱερατεύειν σοι· καὶ ἀξιοῦμέν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεός, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην,	panem et calicem, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus te, ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae;
τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος	in unum congregans des omnibus, qui percipiunt, sanctis, in repletionem spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate,

ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένώνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ. Ἔτι δεόμεθα . . .

ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum, Amen.

Wie die mit gesperrter Schrift hervorgehobenen Worte andeuten, enthalten die AK das Gebet der KO in der ersten Hälfte wörtlich in sich. In der zweiten Hälfte gehen die Gebete auseinander. Es fehlt aber auch hier nicht an Berührungen, und im ganzen ist die Verwandtschaft derart, dass zwischen den Gebeten ein genetischer Zusammenhang anzunehmen ist, der zudem bereits auch durch das Verhältnis der Schriften, in dem sie stehen, nahe gelegt wird. Fraglich ist nur, welches Gebet das ursprüngliche oder ursprünglichere ist, und auch in dieser Beziehung ist kaum ein Zweifel möglich. Man beachte, wie natürlich in den AK mit der Partikel ἵνα die zweite Hälfte des Gebetes der ersten sich anschliesst und wie ungefüge die KO sich hier darstellt. Einen Teil an dieser Schwäche könnte man freilich auf die lateinische Übersetzung abzuladen versucht sein. Ludolf bietet pariterque statt in unum congregans, und man könnte für die griechische Vorlage ἅμα oder ὁμοῦ vermuten. Indessen bleibt die KO, auch wenn der Überlieferung durch den Äthiopen der Vorzug gegeben wird, den AK gegenüber noch erheblich im Rückstand, und demgemäss hat sie nach einer bekannten Regel als sekundäre Schrift zu gelten. Dazu kommt ein Weiteres. Die Epiklese der KO hat eine Gestalt, in der das Gebet, T etwa ausgenommen, sonst nirgends vorkommt. Soweit wir sie verfolgen können, bildet die Bitte, der hl. Geist möge Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn verwandeln (ποιεῖν) oder als Leib und Blut des Herrn erscheinen lassen (ἀποφαίνειν, ἀναδεικνύναι), in ihr einen Bestandteil. Wir finden den Satz in unseren fünf griechischen Liturgien, ferner in der Εὐχὴ προσφόρου Serapions, nur dass hier die Stelle des hl. Geistes

das heilige Wort des Gottes der Wahrheit einnimmt, endlich, indem ich nur die Väter nenne, die sich deutlicher darüber aussprechen, und für die übrigen auf die einschlägigen Schriften von Probst[1]) verweise, bei Cyrill von Jerusalem Catech. mystag. V, 7 und Basilius d. Gr. De spiritu sancto c. 27 n. 66. Sollte er bei diesem Sachverhalt in irgend einer alten Liturgie gefehlt haben? Die Frage darf unbedingt verneint werden, und damit ist die Lösung des Problems gegeben. Der Satz ist in der KO ein Opfer des Excerptors geworden. Bei der Bedeutung, welche die Epiklese in der griechischen Liturgie hat, könnte man die fragliche Kürzung auch bei einem Excerptor als schwer glaublich finden. Dass man das Bedenken aber zu unterdrücken hat, zeigt T, das hier wenn auch nicht wörtlich, so doch sachlich völlig auf der Seite der KO steht (S. 43). Endlich fällt auch noch die Doxologie ins Gewicht, und zwar in einer doppelten Richtung. Einmal weist sie, wie bereits bei der Untersuchung über die Zeit der KO zu erörtern war, mit ihrem vollen Inhalt in der Zeit über die AK herab. Sodann bildet sie in der Geschichte der Liturgie eine Singularität. In keiner der alten Liturgien hat die Epiklese eine Doxologie, und die Erscheinung ist ganz natürlich, da die Epiklese keinen Schluss bildet, sondern ein Glied mitten in einem grösseren Ganzen von Gebeten ist. Auch die Markusliturgie macht keine eigentliche Ausnahme. Die Epiklese läuft zwar bei ihr in eine Art Doxologie aus; der Formel fehlt aber, was das Entscheidende ist, der Charakter eines Schlusses; es reihen sich in ihr sofort noch weitere entsprechende Gebete an. Die Doxologie der KO bildet daher zweifellos einen Zusatz seitens ihres Autors, und veranlasst dazu wurde er wohl durch den Umstand, dass er mit einem weiteren Zusatz die Darstellung der Liturgie unterbrach, so

1) Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte 1870; Liturgie des vierten Jahrhunderts 1893.

dass es sich ihm nahe legen mochte, dem abgebrochenen Teil einen entsprechenden Schluss zu geben.

In der KO folgt nämlich auf die Epiklese ein Abschnitt über die Weihe von Öl, in der lateinischen Übersetzung auch noch einer über die Weihe von Käs und Oliven. Die Erscheinung ist seltsam, und Kleinert glaubte in ihr einen Beweis für das höhere Alter der Liturgie zu finden, da die Oblation der Gaben durch die Gemeinde, welche nicht bloss die Abendmahlselemente umfasse, noch die Voraussetzung des Ritus bilde. Dass aber daraus in der fraglichen Richtung nichts folgt, zeigen die Apostolischen Kanones, indem sie c. 3 die Darbringung von Öl beim Gottesdienst ebenfalls noch kennen. Das Öl, von dem hier die Rede ist, wird freilich für die Lampe verwendet, während es nach der KO zur Salbung und zum Genuss gebraucht wird. Die Verschiedenheit des Gebrauches ist aber von untergeordnetem Belang. Die Hauptsache ist, dass das Öl noch einen Bestandtteil der Oblation bildete, und dies steht nach jenem Kanon fest. Der Punkt als solcher hat also hier nichts zu bedeuten. Es kommt vielmehr darauf an, ob die Ölweihe in der Liturgie während des Altertums unmittelbar der Epiklese angereiht wurde, und diese Frage ist nach allem, was wir wissen, zu verneinen. Die Stellung hat ebenso die innere Wahrscheinlichkeit wie die Überlieferung gegen sich. Soweit uns ein Urteil darüber zusteht, ist zu sagen, dass die Benediction dort nicht am Platze war. Und was die andere Seite anlangt, so kann man sich nicht etwa auf die römischen Sakramentarien berufen, in denen die Benediktionen gegen das Ende des Kanons stehen, näherhin der Oration Nobis quoque peccatoribus sich anschliessen, im Leonianum die Benediktion von Milch und Honig an der Vigil von Pfingsten für die Neophyten (Migne PL 55, 40), im Gelasianum die Weihe des Öls am Gründonnerstag und der Erstlingsfrüchte an Christi Himmelfahrt (PL 74, 1100, 1124), im Gregorianum die Benediktion der neuen Trauben

am Fest des hl. Sixtus oder am 6. August (PL 79, 129). Sie stellen die Benediktionen allerdings in den Kanon; sie reihen sie aber nicht an die Epiklese an, die sie nicht oder nicht mehr kennen, und ihre Benediktionen sind von anderer Art als die der KO, indem es bei ihnen nach Massgabe der Gegenstände um Akte sich handelt, die nur an einzelnen und bestimmten Tagen des Jahres vorkamen, während diese als ein öfters und unter Umständen sogar häufig wiederkehrender Akt erscheint. Dazu kommt ein Weiteres und Wichtigeres. Wir dürfen die KO zunächst überhaupt nicht nach dem Ritus des Abendlandes bemessen; wir müssen sie an den Liturgien des Orientes prüfen, und soweit diese über den Punkt einen bestimmten Aufschluss gewähren, nimmt die fragliche Benediktion eine ganz andere Stelle ein. Im Sakramentarium Serapions erscheint sie nach der Kommunion und vor dem Schluss der Liturgie. Im Testament I, 24—25 steht sie ganz am Schluss der Feier; die gleiche Stelle hat sie, um auch diese Schrift noch beizufügen, obwohl sie den Namen eines Abendländers an der Spitze führt, in den Kanones Hippolyts c. 3, indem der Ölweihe erst nach den Worten: Postea autem dicat orationem et perficiat missae sacrificium, gedacht wird, und die Haltung dieser beiden Schriften ist besonders bemerkenswert, weil sie mit der KO in engster Verbindung stehen und mit ihrer Bestimmung klar zeigen, dass die Stellung der Benediktion beim Äthiopen eine anormale und unnatürliche ist [1]). Die Sache steht schon insoweit ausser Zweifel; sie wird noch klarer werden, indem wir in der Untersuchung weiter schreiten; es wird sich

1) Brightmann erklärt sie im Journal of Theol. Studies I, 98 für normal; er kommt aber zu dem Urteil nur, indem er in den römischen Sakramentarien die gleiche Stellung findet, während diese sie nicht haben und hier zunächst überhaupt nicht in Betracht kommen, und den grossen Unterschied, der hier zwischen der KO und den KH obwaltet, übersieht oder, da er in einer Anmerkung beifügt, die Ölweihe sei in den KH vielleicht eine Interpolation, entfernt nicht nach seiner Bedeutung würdigt.

zeigen, dass die fragliche Benediktion in der KO selbst nicht, wie im Äthiopen, unmittelbar an die Epiklese anzureihen ist, weil die KO in der Darstellung der eucharistischen Feier ursprünglich über die Epiklese nicht hinausging.

Während im Äthiopen nach dem Abschnitt über die Ölweihe die Liturgie weiter geht, ist sie in der lateinischen Übersetzung zu Ende, indem an den Abschnitt über die Benediktion von Käs und Oliven sofort das Presbyterkapitel sich anschliesst, und allem nach liegt uns in dieser Überlieferung die ursprüngliche Form der KO vor. Für den Äthiopen scheint zwar die grössere Vollständigkeit zu sprechen, indem man scheint erwarten zu sollen, die Liturgie werde, wenn überhaupt, dann wenigstens auch in den wesentlichen Grundzügen zur Darstellung kommen. Die Voraussetzung, die hierbei gemacht wird, trifft indessen wenig zu. Bei der grossen Lücke, welche die Liturgie gleich am Anfang hat, lässt sich auch, und zwar mit Grund, annehmen, dass es in der KO überhaupt nicht auf eine vollere Darstellung abgesehen war, als sie im Lateiner enthalten ist. Die Annahme wird weiter ebenso durch den Schluss der Epiklese mit einer Doxologie wie durch die Anreihung eines Abschnittes mit Benediktionen empfohlen, da sich beides bei einem Abbruch der Darstellung der Liturgie eher begreift als bei einer blossen Unterbrechung der Feier der Eucharistie, der fragliche Abschnitt in jenem Fall die Bedeutung eines blossen Anhängsels hat, das am Ende des liturgischen Teiles sich leicht anfügen liess. Endlich fällt ins Gewicht, dass der zweite und nur durch den Äthiopen überlieferte Teil der Liturgie einen anderen Charakter hat als der erste. Die Verwandtschaft mit den AK, die in diesem sich offenbart, ist in jenem nicht mehr anzutreffen. Der Teil nähert sich vielmehr der Markusliturgie. Er beginnt mit den Worten: Populus dicit: Sicut erat, est et erit in generationes generationum, et in saecula saeculorum,

Amen. Die Markusliturgie lässt nach der Epiklese das Volk sprechen: Ὥσπερ ἦν καὶ ἐστίν (Hammond S. 188). Nach dem Gebet um eine würdige Kommunion, das folgt, spricht der Diakon: Orate. Ebenso in der Markusliturgie: Προσεύξασθε (S. 188). Nach dem weiter folgenden Gebet spricht dort der Diakon: Vos, qui statis, demittite capita vestra. Dem entspricht hier: Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Ἰησοῦ κλίνατε (S. 189). Auf die Worte des Bischofs vor der Spendung der Kommunion: Sancta, sanctis, antwortet das Volk dort mit der bereits erörterten trinitarischen Formel: Unus pater etc.; hier ebenso (S. 190). Der Bischof spricht beiderseits weiter: „Der Herr sei mit (euch) allen," und es erfolgt die Antwort: „Und mit deinem Geiste." Dazu kommen einige auffallende Berührungen in den Gebeten: tibi subiecerunt duritiem cordis et carnis (Hammond S. 236 VI): σοὶ ἐκλίναμεν τὸν αὐχένα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν (S. 189); gratias agimus tibi, quod concessisti nobis, ut acciperemus de sancto tuo mysterio, . . . ad renovationem animae, corporis et animi (S. 237 VIII): εὐχαριστοῦμέν σοι . . . ἐπὶ τῇ μεταλήψει τῶν ἁγίων σου μυστηρίων εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματος καὶ πνεύματος (S. 188). Die Stellen fehlen andererseits in den AK, und so kann über die Verschiedenheit der beiden Teile kein Zweifel bestehen. Der Gegensatz äussert sich zudem auch noch in der Form der Doxologie. Wie dieselbe in der Epiklese beim Lateiner lautet, haben wir gesehen. Der Äthiope bietet hier allerdings: in filio tuo Jesu Christo, in quo tibi (sit) laus et potentia in sancta ecclesia et nunc et semper et in saecula saeculorum, Amen. Der Lateiner verdient indessen unter allen in Betracht kommenden Gesichtspunkten den Vorzug, und wenn man hier je von dem Äthiopen ausgehen wollte, so bleibt, da derselbe in den Weihegebeten mit dem Lateiner übereinstimmt, der Unterschied immerhin noch zwischen diesem Teil der Schrift und der Liturgie. In dieser, bezw. ihrem zweiten Teil, ist die Doxologie ein Werk aus Einem Guss, während sie dort einen

zwiespältigen Charakter hat, wie alsbald näher zu erörtern sein wird.

Hiernach ist der Schluss hinlänglich begründet, dass die Liturgie in der KO ursprünglich nicht weiter ging, als sie durch den Lateiner überliefert wird, und wenn dem so ist, enthält die Schrift nur einige wenige Bruchstücke aus der Liturgie. Wie der Anfang oder alles, was dem Offertorium vorangeht, so fehlt der Schluss oder alles, was auf die Epiklese folgt; mitgeteilt werden nur einige Stücke aus der Mitte. Eine solche Darstellung ist schwerlich anders denn als Excerpt zu fassen, und als Quelle des Auszuges können nur die AK in Betracht kommen. Es lässt sich auch nicht etwa mit Rücksicht auf die weitere Parallelschrift, die vorliegt, einwenden, dass die KO ja in keinem Fall eine Originalkomposition sei, indem sie auf den Kanones Hippolyts ruhe. Die KH bieten die Liturgie nur so weit als der Kopte und dazu noch eine Rubrik über die Benediktion von Öl und Erstlingen; sie bereiten also in dem liturgischen Abschnitt nicht geringere Schwierigkeiten als die KO in dem Umfang des Lateiners.

Lehnt man den Schluss ab und weist man der Liturgie der KO den Umfang zu, den sie im Äthiopen hat, so ergiebt sich für dieselbe von Haus aus ein zwieschlächtiger Charakter, indem sie in der ersten Hälfte mit der Liturgie des Klemens oder der AK, in der zweiten Hälfte mit der des Markus verwandt ist, und bei dieser Sachlage ist die KO noch weniger als Quelle der AK zu begreifen. Denn wir müssen in diesem Fall nicht bloss folgern, dass jene beiden Liturgien aus der KO hervorgegangen sind, sondern noch weiter, der Verfasser der AK habe bis zur Epiklese an diese Schrift als seine Vorlage sich gehalten und von dort an an eine andere Quelle sich angeschlossen; der Verfasser der Markusliturgie sei umgekehrt im zweiten Teil, unmittelbar nach der Epiklese, der KO, im ersten Teil einer anderen Schrift gefolgt. Wer kann zu dieser Annahme sich verstehen?

Auch das Testament zeugt in der bezüglichen Richtung. Es führt zwar die Liturgie nach der Epiklese ebenfalls weiter (S. 43—49); es bringt aber die Fortsetzung nicht nach der Bemerkung über die Ölweihe, wie der Äthiope, sondern vorher; die Ausführung hat ferner mit dem betreffenden Abschnitt des Äthiopen lediglich keine nähere Verwandtschaft, und die Differenz beweist, dass die KO hier nicht als Quelle diente, dass die Schrift ursprünglich den Teil überhaupt nicht hatte, da er sonst in T und bei dem Äthiopen nicht so durchweg verschieden lauten konnte.

Es wird daher bei dem kürzeren Umfang der Liturgie in der Überlieferung des Lateiners sein Bewenden haben. Indessen kommt bei Beurteilung derselben noch eine andere Liturgie in Betracht.

Die Epiklese der KO hat wie in der Liturgie der AK so auch in der sog. Apostolischen Liturgie der Äthiopen (Hammond S. 238—264) eine nähere Parallele. Die Verwandtschaft geht bei dieser Liturgie auch noch weiter. Das Dankgebet erscheint bei ihr fast in demselben Wortlaut, wie in der KO, nur mit anderweitigen Bestandteilen erheblich erweitert. Ebenso kommen sich beide Schriftstücke in dem auf die Epiklese folgenden Teil, der für die KO nur durch den Äthiopen überliefert ist, einander mehrfach nahe. Die einschlägigen Stücke sind in der Theologischen Quartalschrift 1898 S. 535—543 in Parallele gestellt. Im Dankgebet und in der Epiklese bewegt sich die Apostolische Liturgie deutlich zwischen den AK und der KO in der Mitte, indem sie einerseits weniger ausführlich ist als jene, andererseits eine Reihe von Stellen mit ihnen gemein hat, welche in der KO fehlen (ebd. S. 539). Ich habe demgemäss früher (ebd. S. 539—541) die Apostolische Liturgie für jene Gebete als das Mittelglied zwischen den AK und der KO betrachtet. Bei erneuerter Prüfung und indem ich für den zweiten oder äthiopischen Teil der Liturgie die Verwandtschaft der KO mit der Markusliturgie mehr berücksichtige, legt sich ein

anderer Schluss näher. Wenn die Apostolische Liturgie auch in jenen Gebeten die fragliche Mittelstellung einnimmt, so verrät die KO doch andererseits einen engeren Zusammenhang mit den AK. Die Einleitung zum Dankgebet oder zur Präfation hat sie mit diesen gemein, während die Apostolische Liturgie statt des Dominus vobiscum, Sursum corda und der damit verbundenen weiteren zwischen Priester und Volk wechselnden Versikeln einfach als Worte des Priesters den Satz bietet: Dominus sit vobiscum, sanctus in sanctis, sanctus in sanctis, sanctus in sanctis, und damit unter allen Liturgien ganz allein steht. Die KO kommt ferner ein paarmal auch der Markusliturgie näher, indem die oben (S. 152) angeführten zwei ersten Parallelen in der Apostolischen Liturgie fehlen. Endlich fällt auch das geringe Alter, das der Apostolischen Liturgie als solcher oder in ihrem Ganzen zukommt, stärker ins Gewicht. Da sie das Symbolum als Bestandteil der Liturgie kennt, das im Orient erst durch Petrus Fullo im Jahre 476 in dieselbe eingeführt wurde, so reicht sie höchstens an das Ende des 5. Jahrhunderts zurück. Die Reihe der Heiligen und Könige in dem Fürbittengebet (S. 245) führt sogar bis an das Ende des Mittelalters herab. Unter diesen Umständen geht es nicht leicht an, in den allen drei Schriften gemeinsamen Stücken, so sehr hier die Texte auch dafür sprechen, die Apostolische Liturgie als die Übergangsstufe von den AK zu der KO zu fassen. Wägt man die einschlägigen Gesichtspunkte alle ab, so wird man die Mittelstellung vielmehr der KO zuerkennen müssen. Dabei erhebt sich freilich die Schwierigkeit, dass man für das Dankgebet und die Epiklese einerseits eine Abkürzung, wie sie gegenüber den AK in der KO vorliegt, und andererseits wieder eine teilweise Erweiterung nach der Seite der AK hin annehmen muss, wie sie die Apostolische Liturgie bietet. Bei der vielfachen Abkürzung, welche die KO und die ihr unmittelbar nahestehenden AK VIII b in der Überlieferung erfahren haben, ist in-

dessen mit der Möglichkeit zu rechnen, dass jene zwei Gebete uns nicht mehr in ihrem ursprünglichen Umfang in der KO erhalten sind, und wenn, was wahrscheinlich, zwischen dieser und der Apostolischen Liturgie ein genetischer Zusammenhang besteht, sind aus letzterer für die ursprüngliche Form der KO die Gebete insoweit zu ergänzen, dass sie zugleich mit den AK sich berühren. Wie aber dieses schwierige Problem gelöst werden mag, unsere Ausführungen über das Verhältnis der AK und der KO in dem Abschnitt über die Liturgie werden dadurch nicht wesentlich berührt.

6. Der Schluss des Gebetes bei der Bischofsweihe lautet in den AK VIII, 5 und in der lateinischen Übersetzung der KO folgendermassen:

διὰ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, . . . ἀμήν.

per puerum tuum Jesum Christum, per quem tibi gloria et potentia et honor patri et filio cum spiritu sancto et nunc et in saecula saeculorum, Amen.

Die Formeln haben uns nach ihrer inhaltlichen und chronologischen Bedeutung schon früher (S. 53 f.) beschäftigt. Jetzt sind sie auch noch mit Rücksicht auf das Verhältnis der Schriften zu würdigen. Sie stehen, wie die Gebete, die sie schliessen, in genetischem Zusammenhang, und es springt in die Augen, welche die frühere ist. Die Doxologie der AK erweist sich ebenso durch ihre Fassung als ursprünglich, wie die der KO als Überarbeitung sich darstellt, indem der Vater und der Sohn in ihr doppelt genannt werden, zuerst mit den Pronomina per quem tibi, dann noch ausdrücklich mit ihrem Namen, patri et filio, und die zweite Nennung ebenso überflüssig als störend ist, ein derartiger Pleonasmus auch in keiner ordentlich stilisierten Schrift sich findet. Offenbar wollte der Verfasser der KO seine Vorlage hier korrigieren, indem er sie seinem Trinitätsglauben nicht entsprechend fand, und da er sie andererseits nicht diesem

Glauben gemäss gänzlich umgestaltete, sondern die Vorlage im wesentlichen beibehielt und in sie nur einsetzte, was ihm zur Korrektur notwendig schien, infolge dessen den Subordinatianismus und den Coordinatianismus äusserlich mit einander verquickte, so zeigt er uns so deutlich als nur möglich, wie die Formel zu stande kam. Die Stelle wirft auf das Verhältnis der beiden Schriften das hellste Licht. Die Worte patri et filio stellen sich in der KO als offenbare Interpolation dar. Man braucht sie nur herauszunehmen, um dem Satz, in dem sie stehen, die durch sie gestörte Harmonie und Ebenmässigkeit zu geben. Demgemäss ist die Schrift, die sie enthält, die abhängige, die mit ihr aufs engste verbundene andere, in der sie fehlen, die Quelle. Es lässt sich höchstens allenfalls fragen, ob die Doxologie in der angeführten Fassung dem Autor der KO angehört und nicht etwa von einem Abschreiber herrührt, und auch darüber kann ein Zweifel nicht bestehen. Die Doxologie ist der Schrift ursprünglich eigen, da der alte Lateiner durch den Äthiopen gedeckt wird, der nach der Übersetzung in der Ausgabe von Achelis (Canones Hippolyti 1891 S. 46) bietet: „Durch deinen Sohn Jesus Christus, durch den dir Preis [sei] und Kraft und Ehre, dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste in der heiligen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.“ Auch lässt sich nicht etwa mit einem Zufall oder mit einer augenblicklichen Nachlässigkeit des Autors der KO beim Niederschreiben des Bischofskapitels rechnen. Der Einwand hat an sich alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, und eine weitere Betrachtung der KO zeigt, dass er in der That nicht erhoben werden kann, da, wie ebenfalls oben schon zu bemerken war, die fragliche Doxologie nicht bloss im Gebet bei der Bischofsweihe, sondern auch bei den übrigen Gebeten in der Schrift sich findet. Die Formel ist dem Autor der KO sogar dermassen in Fleisch und Blut übergegangen, dass er sie selbst da anbrachte, wo er nicht eine ältere Formel umzu-

bilden hatte, sondern seinerseits eine Doxologie einsetzte, am Schluss der Epiklese.

7. Die AK VIII zeichnen sich in dem ganzen Abschnitt über die kirchlichen Ordines und Stände durch Einheit in der Anlage und Durchführung sowie durch ein gewisses Ebenmass in dem Umfang der einzelnen Kapitel aus. Bei den Ordines mit Handauflegung wird je verordnet: der Bischof solle dem Kandidaten die Hand auflegen und das Weihegebet sprechen, das dann mitgeteilt wird. Die Kapitel über den Presbyter, den Diakon und die Diakonisse fügen noch bei, dass dem Bischof die Presbyter und die Diakonen assistieren, während bei den zwei folgenden Ordines, dem Subdiakonat und dem Lektorat, die Bemerkung fehlt. Die weiteren Kapitel, über den Bekenner, die Jungfrau, die Witwe und den Exorcisten, beginnen alle in gleicher Weise mit den Worten: der Bekenner u. s. w. empfängt die Handauflegung nicht, οὐ χειροτονεῖται, und dazu kommt regelmässig eine kurze Begründung dieses Verfahrens, beim Bekenner und Exorcisten noch die weitere Bemerkung, dass sie, wenn man sie zum Bischof, Presbyter oder Diakon brauche, geweiht werden sollen. Nur bei der Witwe fehlt die fragliche Begründung, und sie wird ersetzt durch die Bemerkung, dass zur Aufnahme in den Stand eine längere Dauer der Witwenschaft, bezw. eine Prüfung erforderlich sei. Dieselbe Einheitlichkeit findet sich in den AK VIII b, die in dem Abschnitt mit den AK VIII überhaupt fast wörtlich übereinstimmen. Eine Ausnahme macht bloss das Lektorkapitel, von dem später eingehend die Rede sein wird. Man erkennt in der Regelmässigkeit einen zielbewussten und planmässig arbeitenden Autor. In der KO herrscht dagegen eine erhebliche Ungleichheit. Im Presbyterkapitel hat sie zwar ganz dieselbe Anlage wie die AK. Im Diakonkapitel folgt aber nach der Bemerkung über die Handauflegung und vor dem Weihegebet eine längere, den vorausgehenden und mit den AK gemeinsamen Teil an Umfang

etwa sechsfach überragende, Ausführung über die Bedeutung der dem Diakon und dem Presbyter zuteil werdenden Handauflegung sowie über die Befugnisse des Presbyters. Ähnlich verhält es sich im Witwenkapitel. Die KO bietet, wie die oben S. 93 mitgeteilten Texte zeigen, zunächst dasselbe, was auch in den AK steht. Dann aber fügt sie noch bei: „Es möge die Witwe nur durch das Wort eingesetzt (καθιστάναι) werden und auch mit den übrigen verpflichtet werden; doch soll ihr nicht die Hand aufgelegt werden, weil sie nicht das Opfer (προσφορά) auflegt, noch Gottesdienste (λειτουργία) abhält; die Ordination (χειροτονία) geschieht aber bei dem Klerus wegen der Gottesdienste; die Witwe aber wird hingegen eingesetzt (καθιστάναι) wegen des Gebetes. Dies ist aber etwas, das allen gemeinsam ist.“ Das Konfessorkapitel ist in der KO etwa dreimal so lang als in den AK. Da es indessen inhaltlich wesentlich abweicht, so ist auch von dem verschiedenen Umfang hier abzusehen. Dasselbe trifft bei dem Subdiakon zu. Die Kapitel über den Diakon und die Witwe genügen aber, um zu erkennen, wo Komposition und wo Kompilation ist. Der eben angeführte zweite Teil des Witwenkapitels in der KO verrät sich gegenüber dem auch in den AK enthaltenen ersten Teil zu deutlich als ein und zwar, wie man wohl sagen darf, unbeholfener und einfältiger Zusatz eines Glossators oder Kompilators, als dass darüber ein Zweifel obwalten könnte. Die fragliche Zwischenbemerkung der KO im Diakonkapitel zeichnet sich ebenfalls durch Ungeschicklichkeit aus, und sie offenbart sich als fremde Zuthat namentlich durch ihren heterogenen Charakter, indem neben dem Diakon auch der Presbyter zur Sprache kommt, während sonst durchweg reinlich geschieden ist, jedes Kapitel nur von dem Ordo handelt, dem es gewidmet ist. Und während es bei dem Witwenkapitel allenfalls zweifelhaft bleibt, ob die Anomalie gerade auf die AK als Vorlage hinweist, da es für die KO nur durch den Kopten überliefert wird und die fragliche Stelle

in den Kanones Hippolyts fehlt, unter Umständen also eine Zuthat des Kopten ist, so befinden wir uns mit dem Diakonkapitel auf einem sicheren Boden, indem wir für dieses auch den Lateiner als Zeugen haben, mit der KO ferner die KH im wesentlichen zusammentreffen, die Anomalie somit auch diesen anhaftet und demgemäss nicht aus ihnen zu erklären ist, da man doch nicht wohl weiter annehmen kann, der eigentliche Autor der Schrift, der hochstehende Kirchenlehrer Hippolyt, habe hier einen groben litterarischen Missgriff begangen, und nachdem der nächste Kompilator, der Bearbeiter der KO, den Fehler übernommen, habe ein weiterer Kompilator, der Verfasser der AK VIII b ihn endlich beseitigt.

In den AK beginnt jedes Kapitel mit namentlicher Bezeichnung des Ordo oder Standes, der in ihm behandelt wird. Auch die KO verfährt im allgemeinen so. Im letzten Kapitel aber macht sie eine Ausnahme, Während das Kapitel in den AK, in Übereinstimmung mit den vorausgehenden, mit den Worten anhebt: Ἐπορκιστὴς οὐ χειροτονεῖται · εὐνοίας γὰρ ἑκουσίου τὸ ἔπαθλον καὶ χάριτος θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος, setzt es in der KO erst mit dem in jener Schrift folgenden Satz ὁ γὰρ λαβὼν χάρισμα ἰαμάτων δι' ἀποκαλύψεως κτλ. ein: Wenn nun einer behauptet, er habe Heilungsgnaden empfangen durch eine Offenbarung u. s. w. Es kann wieder nicht zweifelhaft sein, wie die Differenz zu beurteilen ist. Indem die AK in dem Kapitel das bieten, was man nach dem Charakter der Schrift mit allem Grund zu erwarten hat, stellen sie sich als ursprüngliche Arbeit dar, wie umgekehrt die Lücke, welche hier der KO offenbar anhaftet, auf den Eingriff eines Dritten hinweist. Man kann nicht etwa einwenden, dass die KO gerade durch das Fehlen des Namens einen früheren Ursprung verrate, indem eben zur Zeit ihrer Entstehung der fragliche Name noch nicht bestanden habe. Wenn man so, wie es hier der Fall ist, von den Exorcisten als einem kirch-

lichen Stand handelt, muss auch bereits der Name vorhanden gewesen sein. Auf der anderen Seite begreift sich die Auslassung des Namens in der Zeit nach den AK. Der Exorcist wird in der griechischen Kirche wohl im 4. Jahrhundert einigemal erwähnt, durch die Synoden von Antiochien 341 c. 10 und von Laodicea c. 24, durch Epiphanius Expos. fidei c. 20 und durch die AK VIII, 26. Mit dem 5. Jahrhundert aber verschwindet er fast gänzlich im Orient, und da er hier nicht, wie in der lateinischen Kirche, zu einem eigentlichen Ordo sich aufschwang und als solcher sich erhielt, so kann die Erscheinung nicht befremden. Unter diesen Umständen konnte man später, bei einer Überarbeitung der AK VIII b, leicht sich veranlasst fühlen, den Namen zu streichen. Vielleicht wusste der Autor der KO selbst mit ihm nichts mehr anzufangen. Jedenfalls war der Name den Griechen im allgemeinen unbekannt. Übrigens fällt in unserer Frage nicht bloss jener Punkt ins Gewicht, sondern die KO leidet hier noch an einem zweiten Gebrechen. Wie bereits bemerkt wurde, wird bei den kirchlichen Ständen regelmässig angegeben, warum ihnen die Handauflegung nicht zu teil werde. Die Regel wird, wie der oben (S. 160) angeführte Anfang des Kapitels zeigt, in den AK beim Exorcisten beobachtet, während in der KO die Begründung fehlt, indem sie mit dem Streichen des Namens in Wegfall kam. So beweist in dem Kapitel eine zweifache Anomalie den sekundären Charakter der KO, und da der doppelte Fehler auch den KH anhaftet, so können diese wieder nicht etwa als Quelle der Urschrift gelten.

Die Planmässigkeit und Regelrechtigkeit der AK zeigt sich ferner darin, dass die Handauflegung in jedem Kapitel mit Bezug auf den Ordo oder Stand hervorgehoben wird, von dem das Kapitel handelt. Demgemäss beginnt das Presbyterkapitel: Πρεσβύτερον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, τὴν χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐπιτίθει, und ähnlich lautet der Anfang bei den folgenden Ordines. Das Konfessorkapitel, das

in den AK die Reihe der kirchlichen Stände eröffnet, beginnt: Ὁμολογητὴς οὐ χειροτονεῖται, und ganz ebenso die weiteren Kapitel, nur dass selbstverständlich an die Stelle des Bekenners ein anderer Name tritt. Die Worte οὐ χειροτονεῖται beziehen sich durchweg auf den betreffenden Stand; sie besagen, dass man, um in den Stand einzutreten, nicht der Handauflegung bedarf, wie zur Aufnahme in einen Ordo. In der KO verhält es sich ebenso mit alleiniger Ausnahme des Konfessorkapitels. Sie beginnt zwar das Kapitel wörtlich wie die AK: Ὁμολογητὴς οὐ χειροτονεῖται. Nur bestimmt sie das Bekenntnis noch näher, und der Anfang lautet in ihr demgemäss: Dem Bekenner nun, wenn er um des Namens Gottes willen in Banden gewesen ist, soll nicht die Hand aufgelegt werden. Sie redet aber hier von der Handauflegung in einem anderen Sinn oder mit ganz anderer Beziehung als in den übrigen Kapiteln, nicht mit Beziehung auf den Bekenner selbst, wie man es nach Analogie aller weiteren Kapitel erwarten sollte, sondern mit Bezug auf den Diakonat und Presbyterat, indem sie nach den angeführten Worten fortfährt: zum Zweck eines Diakonenamtes oder Presbyteramtes. Die KO weicht also in der Rede von der Handauflegung, bezw. der Vorenthaltung der Ceremonie, von der auch in ihr sonst durchweg geltenden Regel hier ab, und die Unregelmässigkeit, die darin zu Tage tritt, bedingte eine weitere. In den AK erscheinen die Bekenner als ein eigener kirchlicher Stand. Auch die KO will sie als solchen behandeln und widmet ihnen deshalb ein besonderes Kapitel; indem sie dieselben aber nur in Bezug auf Diakonat, Presbyterat und Episkopat zur Sprache bringt, wird sie ihrer Aufgabe nicht gerecht. Der bezügliche Abschnitt hat in ihr nicht die selbständige Stellung, die ihm nach dem Plan der Schrift gebührt, nach dem jedes Kapitel von einem Ordo oder Stand als solchem handelt, sondern bildet nur einen Zusatz oder Anhang zu den vorausgehenden Kapiteln über die höheren Ordines. Man kann nicht etwa geltend machen

dass die Kapiteleinteilung nicht ursprünglich sei; denn wenn auch die Überschriften und Zahlen der Kapitel als Zuthat des Kopten gefasst werden, so bleibt für den Abschnitt doch noch eine Gestalt übrig, die unzweideutig zeigt, dass er die gleiche selbständige Stellung einnehmen will, wie die übrigen Kapitel. Schon die Anfangsworte stellen die Sache völlig sicher. Das Kapitel bildet also in der KO unter einem doppelten Gesichtspunkt eine völlige Anomalie, und da es in den AK VIII b so gehalten ist, wie es nach der Anlage der Schrift zu erwarten ist, während die KH wie bei den vorhin erörterten Punkten so auch hier zur Erklärung versagen, da sie im wesentlichen mit der KO übereinstimmen, so liegt es auch hier offen am Tage, welche Schrift die ursprünglichere ist. Das Ergebnis ist besonders bemerkenswert, weil die Schriften in dem Kapitel inhaltlich am bedeutsamsten auseinandergehen und weil man gerade in der Bestimmung der KO einen Beweis für den früheren Ursprung der Schrift zu besitzen glaubte. Es wurde bereits gezeigt, dass die sonderbare Verordnung, die uns ausser der KO nur noch in den KH und in T begegnet, nicht als sicheres Zeichen eines höheren Alters gelten könne (S. 46 f.). Aus der jetzigen Ausführung erhellt, dass das Kapitel der KO, das die Verordnung enthält, auf einer Umbildung beruht und deutlich auf eine Fassung hinweist, wie sie in den AK zu Tage tritt. Die Umbildung ist inhaltlich freilich nicht wenig auffallend. Im 5. Jahrhundert wurde der Satz aufgestellt, dass das mit Kerker verbundene Bekenntnis als solches und ohne die bezügliche Weihe den Diakonat und Presbyterat verleihe. Die Verordnung bleibt aber, wie wir gesehen, auch für das 3. Jahrhundert auffallend, und sie ist für diese Zeit insofern noch auffälliger als für die spätere, als sie trotz ihres vermeintlich frühen Bestandes ausser den fraglichen Schriften nirgends eine Spur hinterliess, während das Schweigen der Litteratur sich eher und zur Genüge begreift, wenn die Verordnung erst im 5. Jahrhundert in eine

Schrift eingesetzt wurde, von der wir lediglich nichts wissen, als dass sie in ihrem ersten Teil eine Überarbeitung der AK VIII b und das Mittelglied zwischen dieser Schrift einerseits und den KH und T andererseits ist. Achelis meinte freilich, in dem Konfessorkapitel umgekehrt einen Beweis für die Priorität der KO zu erhalten; er hat aber die erörterte Anomalie der Schrift einerseits gar nicht erkannt, und andererseits in die AK eine Tendenz hineingelesen, die ihnen durchaus fremd ist[1]).

8. Die KO bringt in dem Abschnitt über die Weihen den Lektor (c. 35) nach dem Diakon (c. 33) und vor dem

---

1) Nachdem er das Kapitel im Wortlaut der AK VIII, 23 mitgeteilt, fährt er fort: „Was soll das? Wenn ein Bekenner nicht geweiht wird, braucht er doch nicht in einer Aufzählung der Weihen erwähnt zu werden. Und dass Konfessorentum nicht schändet, dass auch ein Bekenner eventuell Bischof, Presbyter und Diakon werden darf, braucht doch nicht aus Apostelmund den Bischöfen eingeschärft zu werden. Dies ist einer der Punkte, wo die AK schlechterdings nur durch ihre Vorlage verständlich sind: und diese Vorlage ist die KO, welche die Weihe des Bekenners vorschreibt. Oder sollen wir annehmen, dass die AK sich scharf gegen eine gewisse Praxis wenden, dass ihr Benutzer, die KO, gerade das, was sie verbieten, herstellt, die KH diese Bestimmung noch verschärft, indem sie alle Bekenner zu Presbytern erhebt (die KO verlieh ihnen den Presbyterat oder Diakonat), so dass sie gerade so sprechen, als wenn sie im Angesicht der Verfolgung geschrieben wären? Wenn irgendwo sind die KH an diesem Punkte urchristlich“ u. s. w. (Zeitschrift f. KG. XV, 29 f.). Die Auslassung enthält mehr Fehler als Sätze. Es sei nur einiges hervorgehoben. Wenn der Bekenner aus dem angeführten Grund in den Abschnitt nicht aufzunehmen war, dann auch nicht die Jungfrau, die Witwe und der Exorcist, und gleichwohl stehen alle in dem Abschnitt, ein klarer Beweis, dass das Argument auf einem Missverständnis beruht. Es wird einfach behauptet, dass die KO die Weihe des Bekenners vorschreibe; und thatsächlich beginnt die Schrift das Kapitel mit den Worten: Dem Bekenner .... wird die Hand nicht aufgelegt. Die AK sollen, weil sie sagen, der Bekenner werde nicht geweiht, sich scharf gegen eine gewisse Praxis wenden, diese Praxis soll in der KO vorliegen, und doch beginnt diese Schrift das Kapitel ganz ebenso wie die AK mit den Worten, der Bekenner werde nicht geweiht. Die KH sollen die KO noch verschärfen, indem

Subdiakon (c. 36). Die Reihenfolge ist, da die Kanones Hippolyts als einfache Parallelschrift nicht weiter in Betracht kommen, durchaus singulär. In allen verwandten Dokumenten folgt der Subdiakon dem Diakon und dann erst der Lektor. Die Reihenfolge der KO hat auch alle innere Wahrscheinlichkeit gegen sich. Der Subdiakon steht als solcher, als Unterdiakon, in so enger Verbindung mit dem Diakon, dass er von diesem nicht zu trennen ist und dass in einer Darstellung der hierarchischen Ordnung oder in einer Schrift über die Weihen die beiden Stufen mit allem Grund in unmittelbarer Verbindung zu erwarten sind. Ihre Trennung weist auf eine ungeschickte Kompilation und demgemäss gegenüber der nächsten Parallelschrift, welche die richtige Ordnung hat, auf eine spätere Zeit hin. Man sieht auch noch ziemlich deutlich, wie sich die Umstellung ergab. Da der Autor der KO für den Lektor den Ritus schon vorfand, den er für den Subdiakon einsetzen wollte, der aber in den AK VIII b noch nicht stand, so stellte er das keiner Änderung bedürftige Lektorkapitel voran, um das Subdiakonkapitel ihm im Ritus zu konformieren. Die Kanones Hippolyts bringen, wenn ihr Text auch auf dem der KO ruht, das Verhältnis jedenfalls thatsächlich ganz richtig zum Ausdruck, indem sie von dem Subdiakon c. 7 einfach verordnen: Subdiaconus secundum hunc ordinem, sc. lectoris. Wenn nicht alles täuscht, ist die Reihenfolge der beiden Ordines in der KO durch jenen Gesichtspunkt bestimmt.

9. Der Abschnitt über die Prüfung der Proselyten stellt die Bedingungen fest, unter denen die Zulassung zum christlichen Unterricht oder die Aufnahme in den Katechumenat erfolgen soll. Man hat demgemäss in ihm streng genommen

---

sie die Worte „oder Diakonat“ nicht enthalten, während dieses Moment in keiner Weise einen sachlichen Unterschied begründet, da die KO den Presbyterat und den Diakonat hinsichtlich der Erwerbung durch den Bekenner durchaus auf die gleiche Linie stellt. Vgl. auch meine Ausführung im Historischen Jahrbuch 1895 S. 494—496.

keine Vorschriften für die Gläubigen oder Getauften zu erwarten. Der Erwartung wird keine der Schriften ganz gerecht. Beide enthalten Bestandteile, die über das Programm hinausgehen und sich als Zusätze eines Dritten darstellen, wenn nicht etwa bereits der erste Autor des Abschnittes ein paar Sätze einfliessen liess, die eigentlich nicht in das Stück gehören. Das Verhältnis der Schriften ist daher unter dem obwaltenden Gesichtspunkt nicht leicht oder ohne weiteres zu bestimmen. Doch ergiebt sich bei näherer Prüfung eine Entscheidung.

Die AK enthalten zwei einen Christen betreffende Bestimmungen. Auf die Verordnung über die Sklaven, dass sie, wenn verheiratet, Mann und Frau sich mit einander begnügen, wenn ledig, nicht huren, sondern einander nach dem Gesetz heiraten sollen, folgt der Satz: Wenn aber der Herr des Sklaven ein Gläubiger ist und weiss, dass er hurt, und ihm nicht eine Frau giebt oder der Frau einen Mann, so soll er ausgeschlossen werden. Der Verordnung, dass die Konkubine, die Sklavin eines Ungläubigen sei, wenn sie es mit diesem allein zu thun habe, aufzunehmen, wenn sie aber auch mit anderen sich einlasse, abzuweisen sei, reiht sich die Bestimmung an: Ein Gläubiger, wenn er eine Konkubine hat, lasse ab, wenn diese eine Sklavin ist, und heirate nach dem Gesetz; wenn sie aber eine Freie ist, heirate er sie nach dem Gesetz; wenn nicht, so soll er abgewiesen werden. Jener Satz fehlt in der KO ganz, in diesem steht an der Stelle des Gläubigen ein „Mann“, und sofern sie damit von jener Beimischung von Vorschriften für die Gläubigen unter den Bestimmungen für die Proselyten sich frei hält, entspricht sie hier mehr als die AK der Vorstellung, die wir uns von der ursprünglichen oder ursprünglicheren Schrift zu machen haben. Ein Schluss auf ihre Priorität wäre indessen gleichwohl verfrüht. Der erste Satz konnte leicht ausfallen oder bei einer neuen Bearbeitung des Stückes übersehen oder übergangen werden, und dass das eine oder das

andere hier wirklich anzunehmen ist und, wenn jener Satz in der KO auch fehlt, die Priorität nicht ihr, sondern den AK zukommt, zeigt der vorausgehende Satz, in dem in der KO den Worten der AK: die betreffenden sollen sich nach dem Gesetz heiraten, noch die Bemerkung sich anschliesst: oder ledig bleiben nach dem Gesetz (c. 40). Der Beisatz verrät deutlich die Hand eines Dritten, und er ist auch nicht etwa auf Rechnung der Überlieferung oder der koptischen Version zu setzen, da er durch T II, 1 gestützt ist, wo er, wenn auch in etwas anderer Fassung, gleichfalls steht. In der zweiten Stelle erklärt sich die Differenz aus dem vorausgehenden Satz. Die AK reden hier von παλλακή τινος ἀπίστου. Die KO spricht nur allgemein von παλλακή τινος, sie lässt also das Wort ἀπίστου aus, und da das den folgenden Satz einleitende πιστὸς zu jenem Wort in offenbarer und unmittelbarer Beziehung steht, so musste sie hier ebenso allgemein sich ausdrücken wie dort. Es fragt sich also hier zunächst, wie es mit dem ἀπίστου steht, ob die AK oder die KO den das Wort enthaltenden Satz in der älteren oder ursprünglicheren Fassung bieten, und die Frage ist nicht schwer zu entscheiden. Die Erwähnung des ἄπιστος weist in der Zeit ebenso nach rückwärts als das Fehlen nach vorwärts, und noch mehr fällt ins Gewicht, dass ein Verhältnis, wie es hier erwähnt wird, streng genommen und vernünftigerweise nur bei der Sklavin eines Heiden, nicht allgemein und auch bei der Sklavin eines Christen, als zulässig oder erträglich vorgeführt werden konnte. Trotz des gegenteiligen Scheines stellen also die AK an jenen Stellen als die ursprünglichere Schrift sich dar, und wenn je die angeführten Gründe einen Zweifel zurücklassen würden, so muss er schwinden, wenn noch T zur Beurteilung herangezogen wird. Da die KO einerseits die Mitte unter den Schriften einnimmt und andererseits mit T in jenen Stellen zusammentrifft, so muss man, wenn man ihr hier die Priorität vor den AK zusprechen will, T folgerichtig weiter als ihre Quelle

betrachten, ein Verhältnis, das nach dem Bisherigen unbedingt als ausgeschlossen anzusehen ist.

Das Verhältnis ist also völlig klar, und es kann sich nur fragen, wie der Text in den AK zu beurteilen ist, ob, da das Werk wie in seinen anderen Teilen so wohl auch in dem hier in Betracht kommenden Abschnitt auf einer älteren Quelle ruht, die fraglichen Eigentümlichkeiten der Vorlage oder aber ihrem Bearbeiter, bezw. dem Autor des Werkes zuzuschreiben sind. Zur Entscheidung dieser Frage steht uns nur die Schrift selbst zu Gebot. Es ist näherhin der Kontext zu prüfen, und dieser verrät keinen Eingriff seitens einer fremden Hand. Beide Sätze schliessen sich passend an die vorausgehenden an, und wenn von dem ersten nichts weiter zu sagen ist, so lässt sich die Verordnung, die der zweite enthält, fast geradezu als notwendig bezeichnen, da, wenn für die Sklavin, die Konkubine ihres Herrn ist, eine Vorschrift gegeben wurde, mit Grund auch eine Bestimmung für den Mann zu erwarten ist, der mit einer Konkubine lebt. Der Ausdruck πιστὸς befremdet allerdings. Der Anstoss, den er zunächst bereitet, hebt sich aber im wesentlichen, wenn man erwägt, dass das Wort durch das vorausgehende ἀπίστου nahe gelegt war, dass die Vorschrift an sich ebenso für den Gläubigen als für den Proselyten galt und dass dieser als solcher bereits die Einleitung zu seiner dereinstigen Aufnahme in die Reihe der Gläubigen traf. Meines Erachtens hat daher der Text der AK an der zweiten Stelle als unversehrt zu gelten. Bei der ersten Stelle mag eine Überarbeitung oder ein fremder Zusatz vorliegen; indessen besteht darüber keine volle Sicherheit.

Die KO wendet sich einmal an die Gläubigen, im letzten der zwei Sätze, die sie in der Verordnung über die Soldaten über die AK hinaus bietet. Der Satz lautet: „Wenn ein Katechumene oder Gläubiger Soldat werden will, sollen sie ausgestossen werden; denn sie haben Gott verachtet." Es wurde oben (S. 49 f.) bemerkt, dass man auf diese Bestim-

mung als ein klares Zeugnis für das höhere Alter der KO grosses Gewicht legte, zugleich aber gezeigt, dass man dazu keinen genügenden Grund hat. Noch deutlicher wird die Sache, wenn wir den Satz in Bezug auf das Verhältnis prüfen, in dem er die Schriften erscheinen lässt, da die KO nach verschiedenen Seiten hin deutlich als die spätere Arbeit sich darstellt. Einmal kommt in Betracht, dass die Verordnung, indem sie nicht an die Proselyten, auch nicht etwa bloss an die Katechumenen, sondern ausdrücklich zugleich an die Gläubigen sich wendet, über den Rahmen des Abschnittes hinausgeht und Gründe für diese Ausschreitung nicht wahrzunehmen sind. Sodann bringt die Verordnung die Schrift mit sich selbst in Widerspruch, indem sie ein völliges Verbot des Soldatendienstes enthält, während in einem vorausgehenden Satz der Dienst als erlaubt behandelt und nur die Ausschreitungen der Soldaten untersagt werden. Die Sätze können unmöglich beide denselben Ursprung haben. Der starke Widerspruch begreift sich nur bei der Annahme, dass hier zu einer Vorlage ein Zusatz gemacht wurde, und welcher Satz der Quelle, welcher der Überarbeitung angehört, zeigen die AK, welche wohl die erste und mildere Bestimmung haben, nicht aber die zweite und strengere. Auf der Seite der KO steht endlich T, und was dieses Zusammentreffen zu bedeuten hat, braucht nicht mehr weiter hervorgehoben zu werden. Die Kanones Hippolyts stimmen in dem Abschnitt wohl auch im allgemeinen mit der KO überein. Das Gepräge der Kompilation ist ihnen aber gerade in diesem Stück zu deutlich aufgedrückt, als dass sie als Originalarbeit und Quelle der KO ernstlich in Betracht kommen könnten. Im übrigen wird die Schrift später näher erörtert werden.

10. An den Abschnitt über die Proselyten reiht sich eine in beiden Schriften gleichlautende Bestimmung über die Dauer des Katechumenates an, und mit ihr hat die engere Verwandtschaft ein Ende. Laufen die Schriften bis

dahin parallel, so geht fortan jede mehr oder weniger ihren eigenen Weg. Nur in ein paar Stücken tritt noch eine nähere Berührung zu Tage, und die Stellung ist auch hier teilweise eine verschiedene. Zur Veranschaulichung des Verhältnisses soll eine kurze Inhaltsangabe folgen und die Parallele, soweit sie vorhanden ist, je in einer Klammer angezeigt werden. Die AK VIII b geben nach jener Bestimmung c. 20 eine kurze Bemerkung über den Katechumenenlehrer, dass er auch Laie sein dürfe, und eine Verordnung über das Morgengebet (= KO c. 57), weiter Verordnungen über die Feiertage c. 21, über die Gebetszeiten c. 22 (vgl. KO c. 62), über den Gottesdienst für die Verstorbenen c. 23, über die Totenmahle c. 24 (vgl. KO c. 50), über die Aufnahme der verfolgten Gläubigen c. 25, über die εὐταξία c. 26. Die KO fügt der Bestimmung über die Dauer des Katechumenates c. 42 zunächst c. 43 Verordnungen bei über die gesonderte Stellung, welche die Katechumenen und die Frauen, und zwar sowohl die gläubigen als die im Katechumenat befindlichen, beim Gebet einzunehmen haben, über die Unzulässigkeit des Friedenskusses für die Katechumenen und die Verschleierung der Frauen, c. 44 über die Entlassung der Katechumenen mit Handauflegung und das Martyrium der Katechumenen oder die Bluttaufe. Dann giebt sie c. 45—46 eine eingehende Schilderung der Taufe vor Ostern, und darauf folgen Verordnungen über das Fasten c. 47, das Dankgebet vor dem Essen c. 48, dass die Katechumenen nicht mit den Gläubigen essen sollen c. 49, über die Agape c. 50 (vgl. AK VIII b c. 24), dass man mit Dank essen solle c. 51, über die Witwenmahle c. 52, über die Darbringung und Segnung der Erstlinge c. 53 (die Verordnung in AK VIII b c. 18, das Segensgebet fehlt hier in dem überlieferten Text, steht aber in AK VIII, 40), über die zu segnenden Früchte c. 54, über die Beobachtung des Osterfastens c. 55, über die Anzeige der Kranken durch den Diakon und ihren Besuch durch den Bischof c. 56, über das

Morgengebet c. 57 (= AK VIII b c. 20 fin.), über die Nüchternheit bei der Kommunion c. 58, über die sorgfältige Bewahrung der Eucharistie c. 59 und des Kelches insbesondere c. 60, über das Begräbnis c. 61, über die Gebetsstunden c. 62 (vgl. AK VIII b c. 22).

Die Schriften verhalten sich in dem letzten Teil hiernach so, dass, welcher auch die Priorität zukommen mag, der spätere Autor die Vorlage in jedem Fall ebensowohl beträchtlich kürzte als erweiterte. Insoweit steht also die Sache nach beiden Seiten hin gleich. Doch fällt sofort ein Punkt ins Gewicht. Die Verordnung über das Morgengebet, welche die AK VIII b c. 20 haben, steht in der KO doppelt, c. 57 und wiederholt in dem Abschnitt über die Gebetsstunden c. 62, und es ist bekannt, was eine Dublette bei der Frage nach dem Verhältnis von Schriften zu bedeuten hat. Das Argument erleidet durch den Umstand, dass sämtliche Parallelschriften von dem Fehler der KO frei sind, einige Einbusse, und bei der Stellung, welche diese Schrift in dem Cyklus einnimmt, kann sie somit an sich als eine Verschlechterung ebenso des Testamentes und der KH wie der AK VIII b gelten. Indessen haben wir von den weiteren Parallen zunächst abzusehen, und indem wir den Punkt mit Rücksicht auf das in Rede stehende Paar in Betracht ziehen, entscheidet er für die Priorität der AK VIII b. Indem wir ferner den Stoff, den jede Schrift in dem angeführten Teil für sich hat, näher ins Auge fassen und fragen, welcher eher und welcher weniger leicht von dem Späteren zu übergehen war, werden wir zu dem gleichen Schluss gedrängt. Die Bestimmungen, welche die KO in ihrem zweiten Teil bringt, sind sowohl nach Zahl und Umfang als nach Inhalt derart, dass sie von dem Bearbeiter der AK VIII b, wenn sie in seiner Vorlage standen, schwerlich fast ganz bei Seite gelassen worden wären, und wenn je darüber Bedenken obwalten könnten, so würden sie durch das Testament gehoben, indem es die fraglichen Stücke fast alle enthält und mit

ihrer Aufnahme zeigt, was man in dieser Beziehung von einem Kompilator zu erwarten hat. Auch die Anlage der Schriften fällt ins Gewicht. Sind die AK VIII b bezüglich der Ordnung in diesem Teil auch keineswegs tadellos, so stehen sie der KO doch weit voran. Eine so ungeordnete Reihe von einzelnen Bemerkungen, wie sie diese Schrift c. 42—43 bietet, sucht man in ihr vergebens. Der Abschnitt schliesst sich unmittelbar an eine noch beiden Schriften gemeinsame Stelle an und ist kaum anders denn als eine durch diese Stelle veranlasste ungeschickte Zuthat eines Kompilators zu fassen. Und wie wenig man Grund hat, das umgekehrte Verhältnis anzunehmen und den Abschnitt etwa wegen seiner Unordnung durch den Autor der AK VIII b streichen zu lassen, zeigt wiederum das Testament, in dem II, 4—5 das ganze Stück fast wörtlich aufgenommen ist.

In dem Abschnitt über die Gebetszeiten geben die AK VIII b bei jeder einzelnen Stunde den Grund an, warum zu ihr gebetet werden soll. Die KO hat die gleiche Tendenz, wie bei der dritten, sechsten und neunten Stunde, bei der Mitternacht und beim Hahnenruf klar zu Tage tritt. Sie wird aber dem Programm nicht ganz gerecht. Sofort bei dem Morgengebet vermisst man die bezügliche Begründung, und wenn man in Betracht zieht, dass hier die bereits erörterte Dublette kommt, so hat man auch die Erklärung für die Anomalie. Der Mangel haftet auch T und den KH an, und es fällt deshalb von hier aus auch auf ihre Stellung im Cyklus ein Licht ab. Die KO giebt sich ferner auch dann als sekundäre Schrift zu erkennen, wenn wir das entsprechende Stück der AK VIII b (c. 20) hier (c. 22) wiederholen und beide Schriften mit Rücksicht auf dasselbe vergleichen, indem, was die KO hier über die AK hinaus bietet, offenbar nichts anderes ist als eine breite Umschreibung des letzten Satzes dieser Schrift. Während die AK VIII b nämlich einfach sagen: Εἰ δέ τις λόγου κατήχησις γίνεται, προτιμησάτωσαν τοῦ ἔργου τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας,

führt die KO aus: „Wenn aber eine Lehre des Wortes stattfindet, möge jeder vorziehen, zu jenem Orte zu gehen, indem er dies in seinem Herzen überlegt, dass er Gott hört, wenn er durch den Lehrenden spricht. Denn wenn er in der Kirche betet, wird er imstande sein, über die Plage des Tages hinwegzukommen. Der [Gottes-]fürchtige möge erwägen, dass es ein grosser Schaden ist, wenn er nicht zu dem Orte, an dem man lehrt, geht, vor allem aber, [wenn] er lesen kann. Oder wenn der Lehrer gegangen ist, möge niemand von euch der letzte zur Kirche sein, dem Orte, an dem Unterricht erteilt wird. Dann soll man den Redner das vorbringen lassen, was allen Nutzen bringt, und du wirst das hören, dessen du nicht gedenkest, und Nutzen haben von dem, was der heilige Geist dir geben wird durch den, der lehrt. Also wird dein Glaube befestigt werden auf dem, was du gehört hast. Es wird dir aber ferner an jenem Orte gesagt werden, was du in deinem Hause thun sollst. Deswegen also möge sich jeder beeifern, in die Kirche zu gehen, den Ort, an dem der heilige Geist blüht. Wenn an einem Tage keine Lehre stattfindet, möge jeder in seinem Hause ein heiliges Buch nehmen und in ihm zur Genüge das, was ihm nützlich scheint, lesen." Der Glossator spricht hier so deutlich, dass darüber nichts weiter zu bemerken ist. Seine Ausführung scheint sogar bei dem Autor des Testamentes Anstoss erregt zu haben; die Schrift enthält wenigstens den Abschnitt wie auch die entsprechenden weiteren Erklärungen zu den übrigen Gebetsstunden nicht. Oder sollten hier etwa Zusätze des Kopten vorliegen? Da der Abschnitt in der lateinischen Übersetzung nicht erhalten ist, so könnte man daran denken; da er aber im wesentlichen, wenn auch etwas später, nach dem Gebet um Mitternacht oder c. 26, in den KH steht und der Lateiner in dem folgenden Teil, vom Ende des Stückes über das Gebet zur neunten Stunde an, wo er wieder einsetzt, mit dem Kopten übereinstimmt, bei der Ausführung über die neunte Stunde

auch T als Zeuge dient, während T und die KH im übrigen den Gesamtabschnitt viel kürzer bieten, so muss man von der Vermutung abstehen und die breite Paraphrase der KO als ursprünglich zuerkennen.

Wie beim Morgengebet so vermisst man in der KO gegen die berechtigte Erwartung auch beim Abendgebet die Angabe eines Grundes für die Gebetszeit, indem die Verordnung nur ganz kurz lautet: Ora etiam, antequam corpus cubili requiescat. Der Abschnitt über das Gebet um Mitternacht entspricht zwar in dieser Beziehung dem Plan der Schrift, enthält aber andererseits eine Ausführung über das Beten mit der Gattin und das eheliche Leben, die so entschieden über den Plan hinausgeht, dass man sich nicht wundern darf, dass sie von dem Verfasser von T bei seite gelassen wurde.

Die vorstehenden Gründe mögen nicht alle eine volle Beweiskraft haben. Einige gewähren aber bereits für sich allein eine Entscheidung, und noch weniger lässt ihre Gesamtheit einen Zweifel zurück. Die KO ist von den AK VIII b abhängig.

Achelis meint freilich, in dem Verhältnis der KO zu dem entsprechenden Abschnitt in den AK einen sicheren Beweis für das Gegenteil zu finden. Indem er von der Form der AK ausgeht, von welcher wir durch die AK VIII b Kunde haben, nimmt er für die AK VIII, 1—2 als Grundschrift den Traktat Hippolyts περὶ χαρισμάτων an; für den folgenden Teil des achten Buches findet er als Quelle ein weiteres Werk, das der Verfasser Hippolyt beilege und das den kirchenrechtlichen Charakter von διατάξεις περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου getragen haben müsse; und da wir nun ein solches Werk unter dem Namen Hippolyts in der KO besitzen, so fragt er, was wahrscheinlicher sei, dass dieses Werk eben die hier benutzte Quelle sei, oder dass es

auf Grund dieses (vierten) Teiles der AK hergestellt sei. So natürlich die erste Annahme sei, so unnatürlich die zweite. Die Quelle von AK VIII, 4 ff. müsse etwa den Umfang der KO gehabt haben, und es sei doch eine äusserst schwierige Annahme, dass ein Autor, der die acht Bücher der AK in der durch die AK VIII b bezeugten Form vor sich hatte, die drei ersten Teile der AK (I—VI, VII, VIII, 1—2) überging, an einem Punkte mit seiner Bearbeitung einsetzte, wo gerade die vierte alte Quelle denselben beginne, und daraufhin eine Arbeit herstellte, die dem Umfange jener alten Quelle etwa entspreche. Hier wäre eine Rückbildung eingetreten, die schwer denkbar sei. Dazu wäre in diesem Falle noch weiter anzunehmen, dass der Verfasser der KO in seiner Vorlage zugleich alle die reichlichen Charakteristika derselben getilgt hätte, eine Vorstellung, die als unmöglich bezeichnet werden könne (Z. f. KG. XV, 21 f.). Der Beweis ist aber unter verschiedenen Gesichtspunkten hinfällig. Fürs erste wird ohne hinreichenden oder eigentlich ohne allen Grund angenommen, der Autor der KO müsste, wenn die Schrift von den AK abhängig ist, die ersten drei Teile dieses Werkes übergangen haben. Seine Vorlage sind ja nicht die AK, sondern die AK VIII b, und dass diese Schrift nie den ganzen Umfang der AK hatte, sondern sich auf AK VIII beschränkte, darf nicht nur als höchst wahrscheinlich, sondern als sicher gelten. Der Beweis dafür wird im nächsten Abschnitt folgen. Und wenn die Vorlage der KO je den vollen Umfang der AK hatte, so ist es zweitens keineswegs etwas Ausserordentliches, wenn ein Späterer den fraglichen vierten Teil allein bearbeitete. Wie man in der arabischen Didaskalia auf die AK I—VI oder auf den Umfang der ersten Quellenschrift sich beschränken und die weiteren Teile alle übergehen konnte, so konnte man auch bei Abfassung der KO auf einen späteren Teil oder das Mass einer weiteren Quelle sich beschränken und die früheren Teile bei Seite liegen lassen.

Die Quellen der AK fallen ja auch nach ihrer Zusammenarbeitung in dem Werk noch so scharf auseinander, dass sie, wenn einerseits auch als Teile eines grösseren Werkes, doch andererseits zugleich deutlich je als ein Ganzes für sich oder als ein besonderes Schriftstück erscheinen, so dass man leicht den einen oder den anderen Teil für sich abschreiben oder neu bearbeiten konnte. Es kam nur darauf an, welchen Teil man eben haben oder als Grundlage zu einer neuen Arbeit nehmen wollte, und wenn einer, was nicht nur leicht geschehen konnte, sondern nach dem Zeugnis der Handschriften thatsächlich häufig geschah, etwa nur den Abschnitt über die Weihen oder Ordines haben wollte, so liess er die anderen und vorausgehenden Teile vernünftigerweise weg, da sie für seinen Zwek nur einen lästigen Ballast bildeten und ihre Beibehaltung nicht ohne erheblichen Aufwand an Zeit oder Geld möglich war. Drittens setzte die KO, wie jetzt die lateinische Übersetzung zeigt, nicht da ein, wo Achelis sie nach den orientalischen Versionen beginnen lässt, bei AK VIII, 4; jene Übersetzung hat auch ein den AK VIII, 3 entsprechendes Glied und an diesem Stück verliert das Argument vollends den letzten Schein von Beweiskraft. Denn nach ihm umfasste die KO entweder ursprünglich auch den in den AK VIII, 1—2 vorliegenden Abschnitt, sie entsprach m. a. W. den AK VIII im Umfang mehr oder weniger ganz, und dass dieses Buch leicht für sich allein abgeschrieben wurde, beweist ebenso sein eigenartiger Inhalt als das Zeugnis der Handschriften. Oder wenn jenes Stück selbst den Anfang der KO bildete, so folgt, dass die KO auf einer Schrift ruht, die im wesentlichen den Umfang der AK VIII hatte, und dann liegt es offen am Tage, dass sie nicht Quelle von AK VIII, vielmehr aus dieser Schrift geflossen ist oder die Stellung zu ihr einnimmt, die sie nach meiner Ausführung hat. Das Verhältnis ist durchaus klar. Achelis bringt zwar am Schluss seiner Darlegung noch einen anderen Grund vor, der es

geradezu als unmöglich erscheinen lassen soll. Der Einwand ist aber schwer zu begreifen. Es versteht sich ja doch von selbst, dass bei Neubearbeitung einer Schrift manches und nicht bloss Gleichgültiges, sondern auch Bedeutsames gestrichen oder geändert wird. Das Argument kann ebenso gut in der umgekehrten Richtung geltend gemacht werden und entbehrt jedenfalls in der Allgemeinheit, in der es vorgetragen wurde, jeglicher Bedeutung.

Der neu aufgefundene Lateiner giebt noch zu einer weiteren Bemerkung Anlass. Er enthält, wie wir gesehen, Bruchstücke von drei Schriften, die alle mit den drei Hauptbestandteilen der AK enge verwandt sind, und er bietet sie in derselben Reihenfolge, in der die Schriftstücke hier stehen, indem die Didaskalia den sechs ersten Büchern dieses Werkes entspricht, die sich ihr anschliessende Apostolische Kirchenordnung dem siebenten und die weiter folgende KO dem achten Buch. Wir haben also in der Hauptsache von Anfang bis Ende parallel laufende Werke, und da nun die Hauptschrift des Lateiners, die Didaskalia, die Grundschrift der AK I—VI ist, so möchte man schliessen, dass das ganze Werk des Lateiners die Vorlage für den Autor der AK bildete, die Schrift, die uns hier beschäftigt, die KO, demgemäss die Quelle der AK VIII sei. Das Zusammentreffen ist in der That in hohem Grade auffällig. Jenem Schluss steht aber das Mittelstück entgegen. Dieses ist im Lateiner nicht, wie für den Autor der AK, die Didache, sondern bereits eine Bearbeitung dieser Schrift. Wollte man daher die Sammlung des Lateiners als Vorlage für die AK betrachten, so müsste man zugleich annehmen, der Autor dieses Werkes habe bei dem zweiten Stück seine Vorlage verlassen, statt der überarbeiteten Gestalt, in der er die Didache vorfand, zu der Urform zurückgegriffen und diese nun seinerseits zum Gegenstand einer neuen Bearbeitung gemacht. Das ist sicher wenig wahrscheinlich.

Wir hätten mit einer offenbaren Rückbildung zu rechnen, und wenn eine derartige Annahme an sich schon Bedenken unterliegt, so spricht hier noch ein besonderer Punkt dagegen. Die Apostolische Kirchenordnung, an deren Stelle der Verfasser der AK in diesem Fall ihre Grundschrift, die Didache, gesetzt hätte, hat bereits das Verfahren, das in den AK in dem Buch zu Tag tritt, das in dem Werk auf das Buch folgt, dem die Apostolische Kirchenordnung entspricht, indem in dieser Schrift wie in AK VIII bestimmte Abschnitte je einzelnen Aposteln in den Mund gelegt werden. Man hätte somit, wenn die Apostolische Kirchenordnung als Bestandteil der Vorlage der AK zu betrachten wäre, wenigstens mit Grund zu erwarten, der Autor der AK würde jenes eigentümliche Verfahren schon in dem siebenten Buch begonnen haben, da er es schon in der dem Buch entsprechenden Schrift seiner Vorlage vorfand, wenn er die Schrift selbst auch gegen eine verwandte zurückstellte, und nicht erst im achten und letzten Buch. Die Sammlung des Lateiners kann deshalb nicht wohl als Vorlage der AK angesehen werden. Und nach dem Ergebnis dieses Abschnittes hat man unbedingt von jener Auffassung abzustehen, da die KO den AK gegenüber zu sehr als sekundäre Schrift sich dargestellt hat, als dass über das Verhältnis ein ernstlicher Zweifel bestehen könnte.

VII.

Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und der Paralleltext.

Indem Pearson in seinen Vindiciae Ignatianae 1672 I c. 4 dazu kam, die AK als eine Kompilation aus verschiedenen kleineren, von den Aposteln, Apostelschülern und einigen späteren Vätern herrührenden oder unter ihrem Namen umlaufenden Didaskalien und Diataxen zu betrachten, fasste er die ihm aus der Oxforder Handschrift bekannten Stücke der AK VIII b, Διατάξεις τῶν ἀποστόλων und die Διδασκαλία δι' Ἱππολύτου, als Quellen der AK VIII [1]). Die Auffassung empfahl sich bei jener Ansicht von dem Ursprung der AK, und sie fand Beifall, so lange und so weit diese These sich behauptete. Sofort stimmte ihr E. Grabe bei, als er in dem Spicilegium patrum 1700 I, 285—287 die Titel jener fünf Stücke veröffentlichte. Ebenso bekannte sich J. A. Fabricius zu ihr, als er in den S. Hippolyti opera 1716 I, 244—259 den Text der fünf Stücke herausgab, indem er demselben das Urteil Pearsons voranstellte. Mit Überwindung jener Ansicht fiel aber der Hauptgrund für diese Auffassung dahin. Drey, der mit seinen Neuen Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel 1832 in dieser Beziehung so bedeutsam eingriff, fand in den AK VIII b einen Auszug aus den AK VIII (S. 152),

1) Vgl. Cotelerius-Clericus, Patres apost. 1724 II, II, 299. Funk, Die Apost. Konstitutionen 1891 S. 6.

und J. W. Bickell, der in seiner Geschichte des Kirchenrechtes 1843 I, 221—227 das Problem aufs neue untersuchte, gelangte zu demselben Ergebnis. Dagegen kam H. Achelis von einem neuen Gesichtspunkt aus zu der Ansicht Pearsons zurück. Indem er die AK VIII und die AK VIII b mit der inzwischen vollständiger bekannt gewordenen KO und den neuerdings an die Öffentlichkeit getretenen Kanones Hippolyts verglich, fand er nicht bloss eine enge Verwandtschaft unter den vier Schriften, sondern auch in den KH den Ausgangspunkt der Entwicklung und demgemäss in den AK VIII b die unmittelbare Vorlage der AK VIII, während sich mir gleichzeitig das umgekehrte Verhältnis ergab. Die Schriften, in denen die verschiedenen Auffassungen zum Ausdruck gelangten, waren bereits in der Einleitung zum vorigen Abschnitt (S. 129 f.) anzuführen. Indem ich darauf verweise, gehe ich sofort zur Erörterung des Verhältnisses über. Die bei den Stellen der AK VIII b beigefügten Kapitel-, Seiten- und Zeilenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe der Schrift in den Reliquae iuris ecclesiastici antiquissimae graece 1856 von Lagarde. Vom zweiten Stück oder den Diataxen über die Weihen an nahm Lagarde die Schrift auch in die Ausgabe der Schriften Hippolyts 1858 auf. Die neue Edition begründet aber gegenüber der älteren, auch von ihrer Unvollständigkeit abgesehen, keinen bemerkenswerten Fortschritt.

1. In dem ersten Abschnitt, der Didaskalia von den Charismen, stimmen die beiden Schriften fast wörtlich überein. Nur an zwei Stellen gehen sie so auseinander, dass der Kritik zur Erörterung der Prioritätsfrage eine Handhabe geboten ist. Die AK VIII, 1 schreiben: Χαρίσματα δὲ λέγομεν τὰ διὰ τῶν σημείων, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος πιστεύσας διὰ Χριστοῦ εἰς τὸν θεόν, ὃς οὐκ ἔλαφε χάρισμα πνευματικόν. Die AK VIII b stimmen damit bis auf die Worte εἰς τὸν θεὸν völlig überein; das mittlere Satzglied lautet bei ihnen: ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος πιστεύσας διὰ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς

αὐτόν τε καὶ τὸν ἄχραντον αὐτοῦ πατέρα καὶ τὸ πανάγιον καὶ ζωοποιὸν αὐτοῦ πνεῦμα (p. 2, 15—17). Dort glaubt also der Mensch durch Christus an Gott; hier wird bemerkt, der Mensch glaube durch Christus unseren Gott ebensowohl an ihn selbst als an seinen unbefleckten Vater und seinen allheiligen und lebenschaffenden Geist. Einige Zeilen später bemerken die AK VIII von dem Sohn: ὅτι συγχωρήσει θεοῦ σταυρὸν ὑπέμεινεν. Der Paralleltext bietet statt dessen: ὅτι οἰκείᾳ συγχωρήσει καὶ βουλῇ σταυρὸν ὑπέμεινεν. Dort leidet also der Sohn mit Zustimmung Gottes, hier infolge seiner eigenen Einwilligung und nach seinem eigenen Ratschluss. Die Stellen verhalten sich so zu einander, dass offenbar eine Schrift die andere in bewusster Weise korrigiert. Auf welcher Seite aber liegt die Korrektur?

Um darüber zur Entscheidung zu kommen, ist fürs erste zu erwägen, dass der Autor der AK VIII, der uns allein näher bekannt ist, da wir von ihm ein umfangreiches Werk besitzen, das zwar zum grösseren Teil auf anderen Schriften ruht, zu einem nicht geringen Teil aber ihm selbst angehört und über seine Haltung hinreichenden Aufschluss bietet, während der andere Autor einer genaueren Kenntnis sich entzieht, so wenig eine dogmatische Tendenz verfolgt, dass seine theologische Richtung bis heute einen Gegenstand des Zweifels und des Streites bildet. Von ihm ist daher eine Korrektur, wie sie hier vorliegt, ein Eingriff in die Vorlage aus dogmatischen Gründen, nicht zu erwarten, am wenigsten eine so weit gehende Änderung, wie sie in der ersten Stelle angenommen werden müsste, da es für ihn sicher genügte, allenfalls die Prädikate bei dem hl. Geist zu streichen, und keineswegs notwendig war, die Trinität selbst zu beseitigen und an ihre Stelle den einfachen Gottesglauben zu setzen.

Zweitens ist dem Trinitätsglauben in der ersten Stelle in den AK VIII b in einer Weise Ausdruck gegeben, dass man für diese Schrift in der Zeit eher herab- als hinauf-

gewiesen wird. Das Prädikat ζωοποιὸν für den hl. Geist kommt, in den Symbolen und wahrscheinlich in der Litteratur überhaupt, zuerst in der kürzeren Formel des Epiphanius um 375 (Ancoratus c. 118) und im Symbol von Konstantinopel 381 vor, und zu einer grösseren Verbreitung gelangt es erst allmählich im 5. Jahrhundert. Werden wir schon dadurch über die AK herabgeführt, so noch mehr durch das Wort πανάγιον, das an sich sehr selten, im 4. Jahrhundert als Prädikat des hl. Geistes schwerlich auch nur einmal nachzuweisen ist und in Verbindung mit dem anderen Wort als sicheres Anzeichen einer späteren Zeit gelten darf.

Drittens verrät sich in den AK VIII b die Hand eines Dritten aufs deutlichste unter dem sprachlichen Gesichtspunkte, und zwar nach einer doppelten Seite hin. Der Satz ist, wie die Vergleichung sofort zeigt, in den AK ebenso ebenmässig, als er im Paralleltext der Harmonie entbehrt. Der Relativsatz oder das dritte Satzglied hinkt hier ungebührlich nach, und die Verzerrung wird gerade durch die Stelle bewirkt, die auch sonst Anstoss erregt, durch die auffallende Betonung und umständliche Beschreibung des Trinitätsglaubens im zweiten Satzglied gegenüber der einfachen Rede vom Gottesglauben in der anderen Schrift. Sodann lassen die AK VIII b den Menschen durch Christus an ihn selbst glauben. Diese Ausdrucksweise ist gewiss in hohem Grade auffällig; sie ist so ausserordentlich, dass sie schwerlich anders als durch die Annahme sich begreift, sie beruhe auf dem ungeschickten Eingriff einer fremden Hand, und wie begründet dieser Schluss ist, zeigt ein vergleichender Blick auf die AK, da aus dieser Schrift klar erhellt, wie die fragliche ungewöhnliche und unnatürliche Ausdrucksweise in der anderen zu stande kam. Die AK sprechen von dem Glauben durch Christus an Gott. Der Autor des Paralleltextes änderte den zweiten Teil des Satzgliedes, indem er an die Stelle Gottes die Trinität setzte; nach der Art der Inter-

polatoren unterliess er es aber, den ersten Teil, in dem vom Glauben durch Christus die Rede ist, entsprechend umzugestalten, und so ergab sich ihm die Rede vom Glauben durch Christus an Christus.

Wo möglich noch deutlicher liegt das Verhältnis bei der zweiten Stelle. Die Korrektur tritt uns auf Seite der AK VIII b fast handgreiflich entgegen. Oder wie will man den übermässigen Nachdruck begreifen, der in dem Wort οἰκείᾳ sich kund giebt, wenn hier nicht etwas berichtigt, das in den AK stehende συγχωρήσει θεοῦ beseitigt werden soll? Es wird niemand einwenden, das Verhältnis könne auch das umgekehrte sein. Die Stellen sind zu ungleich. Die Absicht einer Korrektur ist nur in den AK VIII b zu erkennen; sie tritt hier aber auch so stark zu Tage, dass man sie selbst bei Annahme der Priorität der Schrift mit annehmen und in weiterer Linie auf Abänderung einer Vorlage schliessen müsste.

Die beiden Stellen sind dogmatischer Natur: Ebenso betrifft eine Stelle im nächsten Teil die Theologie, und da sie insofern mit jenen sich berührt, möge sie ihnen sofort angereiht werden, bevor der Abschnitt selbst geprüft wird. Im Gebet bei der Bischofsweihe sagen die AK VIII, 5: Αὐτὸς (θεὸς καὶ πατὴρ) καὶ νῦν μεσιτείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου δι' ἡμῶν ἐπίχεε τὴν δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος, ὅπερ διακονεῖται τῷ ἠγαπημένῳ σου παιδὶ Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅπερ ἐδωρήσατο γνώμῃ σου τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις σου τοῦ αἰωνίου θεοῦ. In den AK VIII b lautet der Satz: Καὶ νῦν ἐπίχεε τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματος, ὅπερ διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ δεδώρησαι τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις, οἳ καθίδρυσαν τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τόπον ἁγιάσματός σου (p. 6, 2—5). Es liegt, da das διακονεῖσθαι des hl. Geistes gegenüber dem Sohne ohne bestimmte Absicht weder eingesetzt noch gestrichen wurde, wieder eine bewusste Korrektur vor. Auf welcher Seite?

Die Aussage der AK erinnert an die Lehre der Pneumatomachen von dem hl. Geist als διάκονος des Sohnes. Sie begreift sich aber auch als Ausdruck der alten Theologie, und dieses Moment ist nicht ausser Acht zu lassen, da allgemein auch für das 8. Buch wie für die früheren Bücher der AK eine alte Grundlage anerkannt ist, wenn dieselbe bei jenem auch nicht so sich abgrenzen lässt wie bei diesen. Epiphanius spricht Ancor. c. 86; H. 74 c. 5 von einem συνδιακονεῖν des Sohnes und des hl. Geistes dem Vater gegenüber. Ebenso konnten die Alten bei ihrer Theologie auch von einem διακονεῖσθαι des Geistes mit Beziehung auf den Sohn reden, und dass es geschehen sein wird, zeigen insofern gerade die Pneumatomachen, als die Häretiker gewöhnlich auf einen Zweig der Überlieferung sich stützten. Es besteht somit kein Grund, die Korrektur dem Autor der AK zuzuschreiben, um so weniger, als diesem, wie bereits bemerkt wurde, eine dogmatische Tendenz, die ihn zu einem derartigen Eingriff veranlassen konnte, ferne war. Die Sache liegt eher umgekehrt. Ein Späterer mochte an jenem archaistischen Ausdruck Anstoss nehmen. Dazu kommt hier ein Weiteres. Die Worte der AK VIII b stehen auch in der KO, und da nach dem bereits gewonnenen Ergebnis diese Schrift von jener abhängt, so fallen die AK VIII b konsequent unter die AK VIII herab. Indessen braucht man auf jenes Ergebnis kein besonderes Gewicht zu legen. Mit den AK VIII b und der KO stimmen, von dem Testament ganz abgesehen, auch die Kanones Hippolyts, und da nach dem formalen Verhältnis, das zwischen den Schriften besteht, wenn der KO vor den AK VIII b und diesen vor den AK VIII die Priorität zukommt, die KH in dem Cyklus an die erste Stelle vorrücken, so müsste man annehmen, dass der orthodoxe Satz in dem feierlichen Gebet über anderthalb Jahrhundert sich behauptete und nach dieser Zeit durch einen Autor, bei dem keine theologische Tendenz wahrzunehmen ist, beseitigt und durch einen anderen ersetzt wurde, der

wohl für die ältere Zeit sich begreift, zu seiner Zeit aber nur mehr wenige Vertreter zählte. Ist das wahrscheinlich? Giebt es Gründe, die uns zu jener Annahme bestimmen könnten? Ich vermag sie nicht zu finden.

2. Auf den Abschnitt über die Charismen (c. 1—2) folgt in den AK VIII ein überleitendes Kapitel (c. 3). Dasselbe fehlt jetzt in dem Paralleltext, während er ursprünglich in ihm stand, wie die lateinische Übersetzung der KO zeigt. Die beiden weiteren Kapitel dagegen sind wieder beiden Schriften gemeinsam, das zweite wenigstens bis zum Schluss des Gebetes bei der Bischofsweihe. In dem Abschnitt über die Bischofswahl (c. 4) treffen die Schriften fast bis auf das Wort zusammen. Im Gebet bei der Bischofsweihe (c. 5) gehen sie aber mehrfach auseinander. Der Unterschied ist, von der bereits erörterten Stelle abgesehen, ein quantitativer. Die AK VIII bieten das Gebet in längerer, die AK VIII b in kürzerer Fassung; jene geben somit einen erweiterten oder diese einen verkürzten Text. Das Verhältnis veranschaulicht der Paralleldruck in meiner Monographie über die AK 1891 S. 151. Wie aber die Texte sich wirklich zu einander verhalten, welchem die Priorität zukommt, ist, eine einzige Stelle ausgenommen, die in der weiteren Erörterung zur Sprache kommen wird, aus ihnen selbst in dem Stück kaum zu bestimmen. Der längere Text enthält nichts, was deutlich auf eine Interpolation hinwiese; der kürzere nichts, was ihn als Excerpt verriete. Nach keiner Seite hin zeigt sich eine bemerkenswerte Unebenheit, die ein Licht auf das Verhältnis der Schriften werfen würde. Dagegen ergeben sich einige Gesichtspunkte zur Entscheidung der Frage, wenn die anderen Weihegebete zur Prüfung herangezogen werden.

Das Bischofsgebet beginnt in den AK VIII: Ὁ ὤν, δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἀβασίλευτος, ὁ ἀεὶ ὢν καὶ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχων, ὁ πάντη ἀνενδεὴς καὶ πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείττων, ὁ μόνος

ἀληθινός, ὁ μόνος σοφός, ὁ ὢν μόνος ὕψιστος, ὁ τῇ φύσει ἀόρατος, οὗ ἡ γνῶσις ἄναρχος, ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ἀσύγκριτος, ὁ τὰ πάντα εἰδὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ ἀπρόσιτος, ὁ ἀδέσποτος, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων δι' αὐτοῦ, ὁ προνοητής, ὁ κηδεμών, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν. In den AK VIII b lautet der entsprechende Teil: Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν, ὁ γινώσκων τὰ πάντα πρὶν γενέσεως. Diese Schrift setzt also erst im letzten Drittel des Abschnittes ein, giebt den ersten parallelen Satz mit einiger Verschiedenheit, lässt dann mehreres aus und fügt den zwei Gliedern, die sie hernach mit den AK VIII gemein hat, noch einen Satz aus dem früheren Teil bei. Der kürzere Text enthält also vier von den vielen Aussagen über Gott, welche der längere bietet, drei in wörtlicher Übereinstimmung, eine und zwar die erste mit einer Modifikation, und wenn wir fragen, wer zu der Änderung mehr veranlasst war, der Verfasser des längeren Textes oder der des kürzeren, so fällt die Entscheidung sicher im zweiten Sinn aus. Es ist ebenso klar, dass die Worte des kürzeren Textes bei einer allenfallsigen Erweiterung durchaus beibehalten werden konnten, wie umgekehrt, dass der Satz des längeren Textes, wenn er bei Streichung des vorausgehenden Teiles an die Spitze des Gebetes zu stehen kam, einer kleinen Modifikation bedurfte. Man begreift also die Differenz, wenn der kürzere Text der spätere ist, während sie im umgekehrten Fall einer Erklärung sich entzieht.

Was sodann die Stellen im ganzen anlangt, so ist bemerkenswert, dass die zahlreichen Prädikate, die in den AK VIII die göttliche Unendlichkeit und Allmacht zum Ausdruck bringen, in den AK VIII b alle fehlen, während sie andererseits in den übrigen Weihegebeten in beiden

Texten eine Stelle haben, wenn auch entsprechend der Kürze dieser Gebete je nur das eine oder das andere. Das Presbytergebet beginnt: Κύριε παντοκράτορ, ὁ θεὸς (βασιλεὺς AK VIII b) ἡμῶν ὁ διὰ Χριστοῦ τὰ πάντα δημιουργήσας καὶ δι' αὐτοῦ τῶν ὅλων προνοῶν (καταλλήλως· ᾧ γὰρ δύναμις κτλ., wie die AK VIII fortfahren), das Diakongebet: Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀληθινὸς καὶ ἀψευδής, ὁ πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους σε ἐν ἀληθείᾳ, ὁ φοβερὸς ἐν βουλαῖς, ὁ σοφὸς διανοίᾳ, ὁ κραταιὸς καὶ μέγας, das Diakonissengebet: Ὁ θεὸς ὁ ἀιώνιος, ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς δημιουργός, das Subdiakongebet: Δέσποτα θεέ, οὐρανοῦ καὶ γῆς δημιουργὲ καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς. Gott erhält in jedem Gebet eines der im Anfang des Bischofsgebetes der AK VIII stehenden Prädikate; er wird auf beiden Seiten als δεσπότης, παντοκράτωρ, αἰώνιος, δημιουργὸς τῶν ὅλων u. s. w. bezeichnet. Diese Übereinstimmung weist auf gemeinsamen Ursprung hin. Der Verfasser der Gebete bei der Weihe des Presbyters u. s. w. hat demgemäss allem nach das den AK VIII im Unterschied von AK VIII b eigentümliche Gebet geschrieben. Das Bischofsgebet ist mit anderen Worten in der Fassung jener Schrift ursprünglich. Was der Paralleltext bietet, ist ein Auszug und um so mehr als solcher anzusehen, als sich gerade beim Bischofsgebet als dem wichtigsten unter den Weihegebeten das gänzliche Fehlen der fraglichen Prädikate am wenigsten begreift.

Die AK VIII gehen in dem Bischofsgebet von dem lobpreisenden Teil zu dem bittenden mit den Worten über: αὐτὸς καὶ νῦν. Ebenso in dem Presbytergebet (αὐτὸς οὖν καὶ νῦν). Der Paralleltext hat in beiden Fällen bloss καὶ νῦν. Und dass jene Formel die ursprüngliche ist, zeigen die Gebete bei der Weihe der Diakonisse und des Subdiakons, in denen beide Schriften sie haben, während im Diakongebet die Formel in beiden ganz fehlt. Die AK VIII b verraten demgemäss auch hier eine Umarbeitung.

Den Worten der AK VIII b ἄρχοντάς τε καταστήσας entsprechen in den AK VIII die Worte ὁ ἐξ αὐτῶν προχειρισάμενος ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου. Das Verbum προχειρίζεσθαι kommt in beiden Schriften auch in den Gebeten bei der Weihe des Diakons, der Diakonisse und des Subdiakons vor; das Zelt des Zeugnisses hat weiter in den beiden letzten Gebeten eine Stelle, und unter diesen Umständen darf im Bischofskapitel unbedingt die Fassung der AK VIII als die ursprüngliche gelten. Diese Schrift lässt ferner das heilige Opfer ἀτρέπτως, ἀμέμπτως, ἀνεγκλήτως darbringen, während der Paralleltext jene Worte auslässt und einfach von Darbringung des Opfers spricht, und da jene drei Worte auch im Diakonkapitel folgen, so ist den AK VIII hier wieder die Priorität zuzuerkennen. Eine Umbildung der Stellen seitens des Verfassers der AK VIII ist an sich nicht anzunehmen, da alles auf das entgegengesetzte Verhältnis hinweist, und sie wird noch besonders durch den Umstand ausgeschlossen, dass die Gebete, die für sie massgebend sein mussten, dem Bischofsgebet nachfolgen, nicht vorausgehen [1]).

---

1) Achelis hat die Gebete nicht näher untersucht, sondern bemerkt in Z. f. KG. XV, 25 nur im allgemeinen: es sei ihm unverständlich, wie es möglich sein solle, dass jemand aus dem langatmigen Gebet der AK VIII das geschlossene Gebet der AK VIII b, das mit dem der KO identisch sei, herstellen könnte; Textänderungen an liturgischen Formularen pflegen zu verwässern, nicht zu verbessern. In Wahrheit handelt es sich weniger um Änderung als um Kürzung oder Erweiterung des Textes, und unter diesem Gesichtspunkt stellt sich nach den angeführten Gründen das kürzere Gebet deutlich als das sekundäre dar. Ausserdem findet Achelis noch einen Beweis für seine These in dem Weihegebet der arabischen Didaskalia (c. 36) oder des Testamentes, dem, wie wir jetzt wissen, das Gebet ursprünglich angehört, indem er bemerkt, es sei wahrscheinlicher, dass in den AK VIII und der Didaskalia zwei verschiedene Erweiterungen desselben Gebetes der AK VIII b vorliegen, als dass der Verfasser der AK VIII b das Gebet der AK VIII zusammengezogen und der Verfasser von c. 36 der Didaskalia dasselbe wieder erweitert habe. Wie

3. Im Presbytergebet (c. 16) enthalten die AK VIII zwei Satzteile, die im Paralleltext fehlen, im Anfang die Worte καταλλήλως · ᾧ γὰρ — ἐνδείας, gegen den Schluss die Worte καὶ νῦν κύριε — χάριτός σου. Die erste Stelle konnte ebenso gut eingefügt als ausgelassen werden. Nicht dasselbe kann von der zweiten Stelle gesagt werden. Man kann zugeben, dass die Worte nicht unbedingt notwendig sind. Es ist aber unverkennbar, dass ihr Fehlen eine gewisse Lücke begründet, dass sie durch den folgenden und mit ὅπως eingeleiteten Finalsatz mehr oder weniger gefordert werden, und insofern geben sich die AK VIII b auch hier als Excerpt und eben damit als spätere Schrift zu erkennen.

4. Die folgenden Abschnitte, betreffend die Weihe des Diakons, der Diakonisse und des Subdiakons (c. 17—21), haben in beiden Schriften fast ganz den gleichen Wortlaut. Um so grösser ist dagegen die Verschiedenheit im Lektorkapitel (c. 22). In den AK VIII hat die Verordnung dieselbe Form wie die vorausgehenden: sie wird einem Apostel in den Mund gelegt, sie bestimmt für den Weihekandidaten die Handauflegung und teilt ein über ihn zu sprechendes Gebet mit. Ihr Anfang lautet demgemäss: Περὶ δὲ ἀναγνωστῶν ἐγὼ Ματθαῖος ὁ καὶ Λευὶς ὅ ποτε τελώνης διατάσσομαι · ἀναγνώστην προχείρισαι (ὦ ἐπίσκοπε), ἐπιθεὶς αὐτῷ τὴν χεῖρα, καὶ ἐπευξάμενος πρὸς τὸν θεὸν λέγε · Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος κτλ. In den AK VIII b wird dagegen ein verordnender Apostel nicht genannt, die Handauflegung vorenthalten, ein Weihegebet nicht gegeben. Die ganze Verordnung hat hier folgenden Wortlaut: Περὶ ἀναγνώστου · ἀναγνώστης καθίσταται ἐπιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου · οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται. Es trat also in der einen oder anderen Schrift eine Umbildung ein, und dass diese in den AK VIII b vorliegt, ist bei der sche-

wenig aber das Argument zu bedeuten hat, zeigt gerade eine aufmerksame Betrachtung unseres Schriftencyklus, der wiederholt das bietet, was Achelis hier als unwahrscheinlich meint ablehnen zu können.

matischen Anlage der Schrift, die es ermöglicht, die ursprüngliche Gestalt annähernd vollständig mit Sicherheit zu rekonstruieren, sowie bei ihrer bestimmten und ausgeprägten Sprache mit Evidenz zu beweisen.

Das Schriftstück kündigt sich, gleich den AK VIII, mit denen es bis auf die hier zur Erörterung kommenden Differenzen ja fast wörtlich übereinstimmt, im Anfang des Abschnittes über die Weihen als eine Enuntiation der Zwölfe an, erlassen in Gegenwart des Apostels Paulus und des Bischofs Jakobus, der übrigen Presbyter und der sieben Diakonen, und die Ausführung gestaltet sich so, dass die Apostel nach einander jeder eine bestimmte Verordnung geben. Petrus beginnt mit der Verordnung über die Bischofsweihe (c. 1—2). Dann ordnet Johannes den Presbyterat (c. 3—4), Philippus den Diakonat (c. 5—6), Bartholomäus das Diakonissenamt (c. 7—8), Thomas den Subdiakonat (c. 9—10), ein Ungenannter den Lektorat (c. 11), Jakobus, der Sohn des Alphäus, den Konfessorstand (c. 12) und Jungfrauenstand (c. 13), Thaddäus Lebbäus den Witwenstand (c. 14) und den Exorcistat (c. 15). Hierauf gibt Simon eine Verordnung über die Zahl der Bischöfe, die einer Bischofsweihe anwohnen sollen (c. 16), bestimmt die Befugnisse der verschiedenen Ordines (c. 17) und äussert sich über die Erstlinge und Zehnten (c. 18) sowie über die Verteilung der Eulogien (c. 19). Des weiteren gibt Paulus Bestimmungen über die Aufnahme in die Kirche oder die Proselyten und über das Gebet (c. 20); Paulus und Petrus regeln zusammen die Feiertage oder die Tage des Gebetes (c. 21) und die Stunden und den Ort des Gebetes (c. 22). Es folgen Verordnungen über das Gebet für die Verstorbenen (c. 23), über die Totenmahle (c. 24), über die Aufnahme der Verfolgten (c. 25). Zuletzt erlassen die Apostel gemeinschaftlich Bestimmungen über die kirchliche Ordnung, περὶ εὐταξίας (c. 26). Es treten also nur neun Apostel auf, während man Verordnungen von dreizehn oder, wenn auch

der Bischof Jakobus gezählt wird, von vierzehn erwarten darf. Es fehlen vier oder fünf Apostel. Das Lektorkapitel nennt ferner allein den verordnenden Apostel nicht, während sonst jede Verordnung über einen Ordo oder kirchlichen Stand einem bestimmten Apostel in den Mund gelegt wird. Die Verordnung erregt endlich auch dadurch Aufmerksamkeit, dass sie nicht gleich den früheren zwei Kapitel umfasst, sondern auf eines (c. 11) sich beschränkt, indem für den Lektor nicht auch, wie wenigstens für die vorausgehenden Ordines ein Weihegebet beigefügt wird. Wie ist das zu erklären?

Dass einige Apostel fehlen, begreift sich im allgemeinen aus dem auszüglichen Charakter, in dem uns die AK VIII b erhalten sind, und da in den parallelen Schriften auf die Bischofsweihe in mehr oder weniger ausführlicher Darstellung die Liturgie folgt, so ist zu schliessen, dass in der ursprünglichen Gestalt der Schrift die Verordnung über die Liturgie einigen Aposteln beigelegt war und die bezüglichen Namen in den AK VIII b fehlen, weil jener Abschnitt in den Auszug nicht aufgenommen wurde. Es lässt sich auch ermitteln, welches jene Apostel waren. Die acht von den Zwölfen, welche die AK VIII b erwähnen, treten in derselben Reihenfolge auf, in welcher sie Matth. 10, 2—4 stehen, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Verfasser der Schrift nach dem hier befindlichen Katalog sich richtete, demgemäss auch den übrigen Aposteln die Stellung anwies, welche sie dort haben. Blicken wir nun auf den Katalog des Matthäusevangeliums, so stehen zwischen Petrus und Johannes, den beiden ersten Aposteln in den AK VIII b, die Apostel Andreas und Jakobus. Diese gaben daher die Verordnung über die Liturgie, und ihre Namen kamen in dem Auszug mit der Liturgie in Wegfall. Das Fehlen von zwei Namen ist somit erklärt. Es handelt sich aber noch um zwei weitere Apostel aus der Zahl der Zwölfe, um Matthäus, der in jenem Katalog auf Thomas folgt, und Judas Ischa-

riotes oder vielmehr Matthias, der in unserer Schrift naturgemäss an die Stelle von jenem zu setzen war. Das Fehlen des Matthias lässt sich nun wieder leicht begreifen. Er nimmt unter den Zwölfen die letzte Stelle ein. Nach den AK VIII, 29 beginnt er seine Erklärung mit einer Verordnung über die Wasser- und Ölweihe, und es wird das Gebet mitgeteilt, das bei dieser zu sprechen sei. Seine erste Verordnung ist somit liturgischer Art und als solche schien sie, als die AK VIII b in ihre überlieferte verkürzte Gestalt gebracht wurden, in der im allgemeinen nur die kirchenrechtlichen Bestimmungen blieben, überflüssig zu sein. Sie wurde daher gleich den anderen liturgischen Stücken gestrichen, und mit ihr kam auch der Name des sie erlassenden Apostels in Wegfall. So begreift sich also auch das Fehlen des Matthias. Für Matthäus dagegen bietet sich keine derartige Erklärung dar. Der Katalog des Matthäusevangeliums zeigt uns zwar, wo der Name gestanden haben muss, nach Thomas und vor Jakobus d. J., bezw. beim Kapitel über den Lektor. Hier fehlt er aber, und wie anders soll die Erscheinung zu erklären sein als durch die Annahme, der Name sei einer Umgestaltung der Schrift zum Opfer gefallen? Der Schluss ist unabweislich. Denn bei der Anlage der Schrift ist es zweifellos, dass in ihr alle Apostel zum Wort kamen; bei der Übereinstimmung, die hinsichtlich des Auftretens der Apostel zwischen den AK VIII b und Matth. 10, 2—4 besteht, ist es weiter zweifellos, dass Matthäus die Verordnung gerade über den Ordo zufiel, bei dem der Apostel nicht genannt wird. Die Anomalie, welche das Lektorkapitel in den AK VIII b in dieser Beziehung darbietet, ist also anders unbegreiflich.

Das Lektorkapitel der AK VIII b unterscheidet sich aber von den übrigen Kapiteln nicht bloss dadurch, dass der Name des verordnenden Apostels in ihm allein fehlt, sondern es weicht auch sonst bedeutsam von denselben ab. Es steht im Umfang zu diesen in keinem Verhältnis; es hat

eine ganz eigenartige Form und einen höchst auffallenden Sprachgebrauch.

Das Kapitel nimmt in der Ausgabe von Lagarde, näherhin in den Reliquiae iuris ecclesiastici, $1^3/_4$ Zeilen ein. Dagegen haben die vorausgehenden Kapitel 10—15 Zeilen, das über den Presbyter wegen des längeren Weihegebetes 19, das über den Bischof aus dem gleichen Grunde und weil hier die Verordnung über die Bestellung oder Wahl einen längeren Raum erforderte, sogar 44. Die nachfolgenden Kapitel sind etwas kürzer, weil sie kein Weihegebet enthalten. Man zählt 8, $3^1/_2$, 7, $5^1/_2$ Linien. Die Zeilenzahl ist hienach an sich verschieden. Allein auch die Ordines, die zur Behandlung kommen, haben eine verschiedene Bedeutung, und es entspricht nur der Sache, wenn denselben ein verschiedener Raum gewidmet wird. Bei aller Verschiedenheit bleibt aber doch eine gewisse Regelmässigkeit. Wenn wir, wie notwendig ist, von der Verordnung über den Bischof wegen dessen einzigartiger Stellung absehen und bei den weiteren Verordnungen in Betracht ziehen, dass die der zweiten Hälfte, vom Konfessor an, nicht auch ein Weihegebet enthalten, wie die der ersten, so zeigt sich unter den Kapiteln hinsichtlich der Länge eine gewisse Übereinstimmung. Die Verordnungen der ersten Reihe haben im Durchschnitt etwa 13, die der zweiten Reihe 6 Zeilen. In der zweiten Reihe sinkt ein Kapitel, das über die Jungfrauen, allerdings nicht unerheblich unter das Mittel herab. Immerhin aber kommt es demselben noch weit näher als das Lektorkapitel, das nur die Hälfte von seinem Umfange hat. Dieses Kapitel steht also bezüglich des Umfanges ganz einzig da. Seine Kürze ist schon auffallend, wenn es nur zu den Kapiteln der zweiten Reihe im Vergleich gesetzt wird; sie muss noch mehr auffallen, wenn es mit den früheren Verordnungen verglichen wird, und in der That ist es, wie sich alsbald zeigen wird, diesen anzuschliessen. Sein Umfang beträgt nicht einmal ein Siebentel von dem Durchschnitt der Klasse,

zu der es gehört. Wie sollen wir nun diese starke Unregelmässigkeit erklären? Dem Autor ist sie nicht zuzuschreiben, da in der Schrift sonst allenthalben die Regelmässigkeit und Ebenmässigkeit zu Tage tritt, die billigerweise zu erwarten ist. Sie kann somit nur von einer Umgestaltung herrühren, die an der Schrift vorgenommen wurde.

Wie der Umfang, so weist auch die Form des Kapitels auf eine Umbildung hin, und zwar noch stärker. Der ganze Abschnitt bietet im allgemeinen zwei Formen dar, eine für die Stufen mit Handauflegung, eine andere für die Stände ohne Handauflegung. So beginnt das Kapitel über den Subdiakon: Περὶ χειροτονίας ὑποδιακόνου · ἐγὼ Θωμᾶς διατάσσομαι · Ὑποδιάκονον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, ἐπιθήσεις ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα καὶ εὐχόμενος ἐρεῖς, und dann folgt das Weihegebet. Ganz dieselbe Form haben die vorausgehenden Kapitel. Dagegen beginnt das Kapitel über die Bekenner: Περὶ ὁμολογητῶν · ἐγὼ Ἰάκωβος Ἀλφαίου διατάσσομαι · Ὁμολογητὴς οὐ χειροτονεῖται · γνώμης γὰρ τοῦτο κτλ. Und die Form wiederholt sich bei allen folgenden Kapiteln. Nur sind in den Kapiteln über die Jungfrauen und Exorcisten, da dieselben Aposteln angehören, die bereits zuvor eine Verordnung erlassen haben, die Worte ὁ αὐτὸς vorangestellt, im letzteren auch die Worte κἀγὼ Λεββαῖος—διατάσσομαι, weil aus dem gleichen Grunde überflüssig, nicht mehr wiederholt. Die Kapitel beginnen also durchweg alle in der angeführten Weise. Nur das Kapitel über den Lektor macht eine Ausnahme. Es lautet: Περὶ ἀναγνώστου · Ἀναγνώστης καθίσταται ἐπιδιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου · οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται. Das ist bei der durchgehenden Regelmässigkeit sicher nicht ursprünglich. Mit allem Grund ist für das Kapitel die eine oder die andere der beiden Formen zu erwarten. Die Singularität rührt zweifellos von einer Umgestaltung der Urschrift her. Und wenn darüber je ein Zweifel bestehen könnte, so müsste er bei näherer Erwägung des Sprachgebrauchs der Schrift schwinden.

Nach den angeführten Formeln bezeichnet die Schrift die Ordination oder Handauflegung durchweg mit dem Worte χειροτονία, bezw. χειροτονεῖν, niemals aber mit dem Worte χειροθεσία, bezw. χειροθετεῖν, das in anderen Schriften bisweilen in demselben Sinne gebraucht wird. Der Autor hat hier also einen ausgeprägten Sprachgebrauch. Eine Regel tritt uns aber in dieser Hinsicht nicht bloss, wie bei den anderen Punkten, in der allgemeinen Konstanz der Sprache entgegen, sondern sie offenbart sich noch bestimmter. In dem Kapitel, in welchem die Befugnisse der einzelnen Ordines dargelegt werden (c. 17), wird vom Bischof bemerkt: χειροτονεῖ. Dagegen heisst es vom Presbyter: χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ. Die beiden Ausdrücke werden also begrifflich streng unterschieden. Der eine dient zur Bezeichnung einer Befugnis des Bischofs, der Ordination; der andere dient zur Bezeichnung einer Befugnis des Presbyters, der diesem zukommenden Handauflegung. Bei solchem Sachverhalt darf man sicher mit allem Grund erwarten, der Autor werde zur Bezeichnung der Handauflegung = Ordination niemals einen anderen Ausdruck als χειροτονία gebraucht haben. In der That ist es so. Überall treffen wir jenes Wort, wo von der Ordination die Rede ist. Nur das sonst bereits höchst anstössige Lektorkapitel macht wie in anderen Dingen so auch in dieser Beziehung eine Ausnahme. Statt zu sagen: οὐδὲ γὰρ χειροτονεῖται, sagt es vielmehr: οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται. Sollte nun der Autor so sehr aus der Rolle gefallen sein? Sollten wir ihm zu den anderen Anomalien auch noch diese zuschreiben? Das ist bei unbefangener Betrachtung einfach unmöglich. Denn hier sind wir nicht mehr wie bei den anderen Punkten, auf Induktion angewiesen; wir haben es mit einer ausgesprochenen Regel zu thun, und gegen diese müssen wir den Autor fehlen lassen, wollen wir ihm das Kapitel zuerkennen.

Es darf hiernach als sicher gelten, dass das Lektorkapitel in der Urschrift nicht die Fassung hatte, in welcher

es durch die AK VIII b dargeboten wird. Vier Gründe stellen dieses ausser Zweifel: das Fehlen des Namens des verordnenden Apostels, die unverhältnismässige Kürze des Kapitels, die völlig abweichende Form, der Verstoss gegen den Sprachgebrauch. Wir können aber, nachdem wir dieses Ergebnis gewonnen haben, noch einen Schritt weiter gehen und auch die ursprüngliche Gestalt des Kapitels zu ermitteln suchen. Dasselbe steht, wie wir gesehen haben, in der Mitte zwischen zwei Klassen, und so fragt es sich, welcher Klasse es ursprünglich zugehörte, ob es die erste abschloss, oder die zweite einleitete. Die Antwort ist nicht gar schwer zu finden. Die zweite Klasse hat ihre Eigentümlichkeit darin, dass sie kirchliche Stände bringt, denen die Handauflegung nicht zu teil wird. In dieser Beziehung stimmt also das Kapitel in seiner jetzigen Gestalt mit der Klasse überein. Hätte es daher bereits ursprünglich so gelautet, so wäre es nicht zu ändern gewesen. Da nun aber andererseits eine Umgestaltung feststeht, so folgt mit Notwendigkeit, dass es ursprünglich der ersten Klasse entsprach, gleich dieser also eine Handauflegung anordnete und ein bei dieser zu sprechendes Weihegebet mitteilte. Bei diesem Sachverhalt findet auch die eigentümliche Gestalt des Kapitels in seiner jetzigen Erscheinung eine einfache Erklärung. Indem dem Lektor die Handauflegung benommen wurde, wurde das Kapitel ins Gegenteil umgebildet und zugleich, da mit der Handauflegung auch das Weihegebet in Wegfall kam, das ursprünglich den grösseren Teil der Verordnung ausmachte, ausserordentlich gekürzt. Unter solchen Umständen mochte es aber auch nicht mehr angezeigt erscheinen, den Namen des verordnenden Apostels beizubehalten. Jedenfalls konnte derselbe, wenn er etwa nicht absichtlich gestrichen wurde, der völligen Umgestaltung des Kapitels leicht zum Opfer fallen.

Die Richtigkeit dieser Ausführung wird durch eine andere Stelle der Schrift bestätigt. In den AK VIII, 46

erklären die Apostel: „Von dem gottgeliebten Moses wurden Hohepriester, Priester und Leviten eingesetzt, von unserem Erlöser wir die dreizehn Apostel, von den Aposteln ich Jakobus und ich Klemens und mit uns andere, um nicht wieder alle aufzuzählen, von uns allen gemeinschaftlich aber Presbyter, Diakonen, Subdiakonen und Lektoren.“ Die Aufzählung der einzelnen Ordines geht also bis zum Lektor. Warum bis dahin und warum nicht weiter? Der Abschnitt über die Weihen giebt die Antwort auf diese Frage. Der Klerus im eigentlichen Sinne reicht dem Verfasser der AK bis zum Lektorat. Dieser ist die letzte Stufe, welche die Handauflegung empfängt. Wie stellen sich nun die AK VIII b dazu? Das Schlusskapitel der Schrift (c. 26) hat die angeführte Bemerkung der AK VIII, 46 bis auf das Wort hinaus. Die Schrift, aus der die AK VIII b stammen, führte demgemäss die Handauflegung gleich den AK bis zum Lektorat fort. Das Lektorkapitel hatte mit anderen Worten in der Quelle der AK VIII b die Handauflegung. Die Urschrift der AK VIII b stimmte insofern mit den AK überein.

Das Lektorkapitel der AK VIII b beruht also auf einer Umbildung der Urschrift. Ist aber diese Urschrift identisch mit den AK VIII? Der Schluss wäre selbstverständlich, wenn die AK VIII b vollständig erhalten wären oder das, was wir von ihnen besitzen, die ganze Schrift repräsentieren würde. Es ist ihm aber auch bei der lückenhaften Überlieferung der Schrift kaum auszuweichen. Sofern die Schrift nicht mehr in ihrem vollen Umfang, sondern nur in verkürzter Gestalt vorliegt, lässt sich freilich allenfalls denken, die fragliche Umbildung rühre nicht von dem Autor, sondern von dem späteren Excerptor her; ursprünglich habe das Lektorkapitel die Fassung gehabt, die sich aus dem Charakter der Schrift mit Sicherheit erschliessen lässt und die durch die AK VIII geboten wird. Bei näherer Betrachtung erweist sich die Auffassung indessen als unzulässig. Ein Excerptor pflegt nicht einen Eingriff in den Text zu machen,

wie es der hier in Rede stehende ist, in dem die Vorlage in das gerade Gegenteil verkehrt ist. Er kürzt im allgemeinen ab, gestaltet aber nicht um. Will man ihm etwa neben der Abkürzung auch noch eine sachliche Änderung zuschreiben, so hat man den Beweis dafür zu führen, und dieser Aufgabe ist hier nicht zu genügen. Im Gegenteil; wir kennen die Tendenz, von der sich der Excerptor leiten liess: er strich die liturgischen Stücke der Schrift, um eine reine Sammlung kirchenrechtlicher Verordnungen herzustellen, und es besteht kein Grund und kein Recht, bei ihm einen weitergehenden Eingriff in den Text seiner Vorlage anzunehmen. Eine Umbildung, wie sie das Lektorkapitel bietet, ist auf den Autor der Schrift zurückzuführen, und demgemäss bleibt der Schluss auf die Abhängigkeit der Schrift von den AK VIII in Kraft. Sicher wird niemand anders urteilen, der die Schriften unbefangen mit einander vergleicht. Der Schluss lässt sich zudem noch weiter erhärten.

Die AK VIII b nehmen anerkanntermassen die Mitte zwischen den AK VIII und der KO ein, und die Stellung kommt in dem Abschnitt über den Subdiakon und Lektor zum deutlichsten Ausdruck, wenn das Lektorkapitel in den AK VIII b von Anfang an die überlieferte Gestalt hatte, indem so folgende Entwicklung sich ergiebt: a) Subdiakon und Lektor mit Handauflegung = AK VIII; b) Subdiakon mit, Lektor ohne Handauflegung = AK VIII b; c) Subdiakon und Lektor ohne Handauflegung = KO, oder umgekehrt. Die AK VIII b leiten so in natürlicher Weise von der einen zu der anderen Schrift über, während im anderen Fall, in dem die AK VIII b in dem Lektorkapitel ursprünglich identisch mit den AK VIII sind, die Mittelstellung in dem Abschnitt sich nicht äussert, und es ist doch wohl mit Grund anzunehmen, dass jene höchst charakteristische Eigentümlichkeit der Schrift von Haus aus angehört, nicht erst später und mehr oder weniger durch einen Zufall ihr zu teil wurde,

dass sie vom Autor herrührt, der die Schrift im ganzen so gestaltete, wie sie unter der fraglichen Voraussetzung in jenem Abschnitt am bestimmtesten erscheint, als Mittelglied zwischen den AK VIII und der KO, und von dem wir wissen, dass er bei allem Anschluss an seine Vorlage zugleich erheblich in sie eingriff, nicht aber vom Excerptor, von dem wir wissen und bloss das wissen, dass er die liturgischen Stücke aus der Schrift ausliess.

Man beachte ferner Folgendes. Als die AK VIII b in die nächste Schrift umgearbeitet wurden, sei diese die KO oder die AK VIII, war sie noch vollständig und unversehrt. Wir ersehen dies bezüglich der Liturgie, die jetzt fehlt, aus der Übereinstimmung der sie umschliessenden Glieder. Wir dürfen sicher die ursprüngliche Gestalt aber auch da annehmen, wo die Schrift mit einem der nächsten Glieder zusammentrifft. Nur so ergiebt sich, was bei dem Zusammenhang, in dem die Schriften zu einander stehen, mit Grund vorauszusetzen ist, eine stetige Entwicklung. Das Lektorkapitel entspricht dem in seiner überlieferten Gestalt und demgemäss hat diese als ursprünglich zu gelten.

Noch deutlicher spricht die Gegenprobe. Setzen wir den Fall, das Lektorkapitel der AK VIII b verdanke seine überlieferte Gestalt dem Excerptor der Schrift, so muss man, da es fast wörtlich gleichlautend auch in der KO sich findet, weiter annehmen, der Excerptor habe bei der Umbildung seiner Vorlage an diese Schrift sich gehalten, also eine zweite Schrift zu Rat gezogen, und dies ist gewiss wenig wahrscheinlich. Indessen mag das Verfahren für den Fall allenfalls noch als begreiflich erscheinen, dass die zweite Schrift gleich dem Excerptor einer späteren Zeit angehört und demgemäss ein jüngeres Stadium in der kirchlichen Disciplin repräsentiert. Unbegreiflich aber ist es, wenn, wie die These von Achelis annehmen muss, die zweite und den Excerptor bei seiner Korrektur bestimmende Schrift zugleich die Quelle der Schrift ist, die korrigiert wurde, da der

Excerptor in diesem Fall bei seiner Änderung auf eine Schrift zurückgegriffen hätte, die durch ein doppeltes Entwicklungsstadium, die AK VIII b in ihrer ursprünglichen Gestalt und die AK VIII, überwunden worden war. Darf man ohne zwingenden Grund, bloss im Interesse einer Theorie, die erst durchweg und nach allen Seiten hin zu erhärten ist, eine derartige Rückbildung in Rechnung setzen? Ist ein solcher Fall irgendwo nachzuweisen? Auf das Testament kann man sich jedenfalls nicht berufen; denn bei aller Ähnlichkeit liegt in ihm die Sache wesentlich anders. Sein Autor setzte den Subdiakon wohl wieder in die höhere Stellung ein, die er in den AK einnahm und aus der er durch die KO verdrängt worden war. Die Korrektur verrät aber keinerlei Rücksichtnahme auf die AK, und sie wurde schwerlich durch diese Schrift, sondern einfach durch die Erkenntnis veranlasst, dass die Stellung des Subdiakons in der KO eine unnatürliche sei; sie ging ferner von einem Mann aus, der seine Vorlage nicht bloss leicht überarbeitete, sondern zum grösseren Teil wesentlich umgestaltete, während sie in den AK VIII b einem Mann zuzuschreiben wäre, der als Excerptor nur zu kürzen, nicht auch sachlich zu ändern hatte.

5. Die Kapitel über den Bekenner, die Jungfrau, die Witwe und den Exorcisten sind in beiden Schriften fast wörtlich gleichlautend. Doch ist eine Differenz beachtenswert. In den AK VIII, 24 beginnt das Jungfrauenkapitel, da die Verordnung dem Apostel Jakobus Alphäi angehört, der bereits die vorausgehende erlassen, einfach: Ὁ αὐτὸς περὶ παρθένων διατάσσομαι. in den AK VIII b c. 13 steht nach παρθένων noch ἐγὼ Ἰάκωβος Ἀλφαίου. Um den Fall beurteilen zu können, hat man sich an das zu erinnern, was bereits im vorigen Abschnitt unter Nr. 7 (S. 160 ff.) wegen einer ähnlichen Differenz zwischen den AK und der KO bemerkt wurde, an die Regelmässigkeit der Schrift in Anlage und Durchführung. Da der verordnende Apostel schon

mit den Worten ὁ αὐτὸς genügend bezeichnet ist, begründet die nachfolgende ausdrückliche Nennung einen Pleonasmus, der als solcher störend ist, in den AK VIII nirgends, in dem Paralleltext nur an zwei Stellen sich findet, ausser der hier in Betracht kommenden in dem sofort zu erörternden nächsten Abschnitt, in dem sicher der Eingriff einer zweiten Hand vorliegt, und demgemäss, da strenge Beobachtung der Regel und sorgfältige Darstellung eher dem Autor als dem Kompilator zuzuerkennen sind, die AK VIII als ursprüngliche Schrift, die AK VIII b als Überarbeitung erscheinen lässt.

6. Nach dem Exorcistenkapitel spricht Simon über die Zahl der Bischöfe, die bei einer Bischofsweihe anwesend sein sollen, und über die Befugnisse der einzelnen Ordines. Die AK VIII b weichen in beiden Kapiteln (16—17) von den AK VIII, 27—28 nur ganz unwesentlich ab. Dann erlässt Matthias in dieser Schrift c. 29 eine Verordnung über die Weihe von Wasser und Öl, c. 30 über die Verteilung der Erstlinge und des Zehnten, c. 31 über die Verteilung der Überbleibsel von den Oblationen. Der Paralleltext enthält nur die beiden letzten Kapitel, und zwar fast gleichlautend; es fehlen nur beim letzten die einleitenden Worte: Ὁ αὐτὸς περὶ περισσευμάτων διατάσσομαι, beim anderen lautet die Einleitung in den AK VIII: Ὁ αὐτὸς (Ματθίας) περὶ ἀπαρχῶν καὶ δεκατῶν ἔτι προστάσσω, in den AK VIII b: Ὁ αὐτὸς Σίμων ὁ Καναναῖος διατάσσομαι. Dass diese Schrift hier nicht unversehrt ist, zeigt der Umstand, dass Matthias gegen die begründete Erwartung in der Reihe der verordnenden Apostel fehlt und Simon gegen die Regel vier Verordnungen erlässt, während sonst in dem Abschnitt nur zwei Verordnungen auf einen Apostel kommen, auf Matthias in den AK VIII allein drei. Offenbar liegt hier in den AK VIII b eine Lücke und eine kleine Umbildung vor. Es fehlt eine Verordnung des Matthias, näherhin AK VIII, 29. Das Stück bildet die erste Verordnung, welche Matthias giebt, und da mit dieser

naturgemäss der Name des verordnenden Apostels verknüpft war, so fiel mit ihr auch der Name des Apostels aus. Die Streichung gab ferner Anlass, die nächste Verordnung, über die Erstlinge und den Zehnten (AK VIII, 30), Simon, dem zuletzt genannten Apostel zuzuschreiben, demselben stillschweigend auch die weiter folgende Verordnung über die Überbleibsel von den Oblationen (AK VIII, 31) zuzuweisen, so dass von ihm vier Verordnungen ausgehen, die zwei, die ihm in den AK VIII, 27 28 angehören, und die zwei letzten von den drei Kapiteln, die in dieser Schrift auf Matthias fallen. Das Missverhältnis liegt auf der Hand, und ebenso ist klar, dass es in der Auslassung von AK VIII, 29 seine Quelle hat. Fraglich ist nur, wer diese Streichung vornahm, ob der Autor der AK VIII b oder der Excerptor der Schrift.

Die Frage ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden, und die Schwierigkeit beruht auf der ungenügenden Kenntnis, die wir von dem ursprünglichen Umfang der AK VIII b haben. Wenn die Schrift gleich den AK VIII anfänglich die ganze eucharistische Liturgie sowie die oben (S. 127) erwähnten weiteren liturgischen Stücke enthielt, dann ist ihr wohl auch das Kapitel über die Weihe von Wasser und Öl zuzuweisen und die Streichung desselben auf den Excerptor zurückzuführen. Die Voraussetzung steht indessen, wie wir gesehen haben, nicht fest. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, dass die Schrift an liturgischen Stücken ursprünglich nicht mehr oder nicht viel mehr als die KO enthielt, und wenn es so ist, wenn das Kapitel über die Weihe von Wasser und Öl in ihr von Anfang an fehlte, weist sie deutlich auf die AK VIII als ihre Quelle hin. Das Fehlen jenes Kapitels begreift sich sogar noch leichter als das Fehlen eines Teiles der Liturgie. Die Liturgie schliesst sich in den Schriften aufs engste an die Bischofsweihe an und konnte daher nicht wohl gänzlich übergangen werden. Das Wasserkapitel dagegen steht in seiner Um-

gebung in den AK VIII so ausser allem Zusammenhang, dass bei einer Überarbeitung der Schrift, wenn man nicht etwa jede Kürzung geflissentlich vermeiden wollte, seine Auslassung sich leicht nahe legen konnte. Es gebricht deshalb nicht an Grund, das Kapitel der Schrift von Haus aus abzuerkennen. Immerhin aber ist der Fall zweifelhaft, und die Stelle mag hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis der Schriften auf sich beruhen bleiben.

7. Es folgen in den AK VIII b die Verordnungen des Apostels Paulus über die Prüfung der Proselyten und über das Gebet (20), der Apostel Petrus und Paulus über die Feiertage (21), die Kapitel über die Gebetszeiten (22), über die Tage des Gottesdienstes für die Verstorbenen (23), über die Totenmahle (24), über die Aufnahme der um des Glaubens willen verfolgten Christen (25), das Dekret sämtlicher Apostel über die kirchliche Ordnung (26). Der ganze Abschnitt entspricht den AK VIII, 32—46. Nur bietet diese Schrift nach dem Kapitel über die Gebetszeiten (34) noch eine Darstellung des Abend- und Morgengottesdienstes (35—39) und Gebete über die Erstlinge (41) und für die Verstorbenen (42). Im übrigen treffen die Schriften fast wörtlich zusammen. Die bemerkenswerteste Differenz findet sich am Ende des Abschnittes. Die AK VIII nennen hier Christus ἀρχιερεὺς τοῦ ἀσυγκρίτου θεοῦ, die AK VIII b lassen θεοῦ weg und reden demgemäss von dem unvergleichlichen Oberpriester, τοῦ ἀρχιερέως τοῦ ἀσυγκρίτου. Die Differenz beruht ohne Zweifel auf absichtlicher Korrektur. Auf welcher Seite der Eingriff erfolgte, ist aus den Stellen nicht zu erkennen. Da es sich aber hier um das gleiche Gebiet handelt, wie bei den oben unter Nr. 1 erörterten Stellen, um die Orthodoxie, so suchen wir den Korrektor mit Grund auf derselben Seite, auf der wir ihn dort getroffen haben, in den AK VIII b.

Die bisherigen Ausgaben der AK VIII b bieten mit den für sie massgebenden Handschriften noch einige weitere

Differenzen. Im Kapitel über die Totenmahle reden die AK VIII, 44 von unserem Herrn Jesus Christus, die AK VIII b an derselben Stelle nach dem bisherigen Text von dem Herrn, unserem Gott Jesus Christus. Im letzten Kapitel sagen die AK VIII, 46 ferner von Christus, er sei um unsertwillen Mensch geworden und habe vor seinem Leiden seinem Gott und Vater das geistige Opfer dargebracht, τῷ θεῷ αὐτοῦ καὶ πατρί, während der Paralleltext statt dessen hat αὐτῷ τῷ θεῷ καὶ πατρί (Lagarde 17, 26). Wie meine Ausgabe zeigen wird, treffen hier die AK VIII b mit den AK VIII überein. Die Differenzen sind also nicht ursprünglich. Sie traten aber ziemlich frühzeitig ein, und sie verdienen hier angeführt zu werden, weil aus ihnen erhellt, was freilich für den Kenner der Litteratur kein Geheimnis ist, dass Korrekturen in der Richtung der Orthodoxie in der Zeit regelmässig nach vorne, nicht nach rückwärts weisen.

Die bisherige Erörterung betrifft die Differenzen zwischen den beiden Schriften. Sie wird durch den Umstand gedrückt, dass uns die AK VIII b nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern nur in einem Auszug erhalten sind und dass wir nicht genau und sicher wissen, was der Autor schrieb und wie weit der Excerptor eingriff. Mag aber in dieser Beziehung auch da und dort ein Zweifel bestehen, im ganzen darf, was wir von der Schrift besitzen, da der Excerptor weniger änderte als kürzte, als Arbeit des Autors gelten, und es bleiben genug Anhaltspunkte, um das Verhältnis der Schrift zu den AK VIII mit Sicherheit zu bestimmen. Das Lektorkapitel giebt darüber für sich allein hinreichenden Aufschluss.

Indessen fallen für die Lösung der Frage nicht bloss die Differenzen zwischen den Schriften, sondern auch die in ihnen enthaltenen Citate ins Gewicht. Es kommen hier vier Stellen in Betracht. Indem die AK VIII, 4 von dem Kan-

didaten des bischöflichen Amtes bemerken, dass er in allem untadelhaft sein solle, fügen sie bei: ὡς ἐν τοῖς προλαβοῦσι ἅμα πάντες (ἀπόστολοι) διεταξάμεθα. Die Worte beziehen sich auf den Anfang des zweiten Buches des Werkes, in dem von den Eigenschaften des Bischofs gehandelt wird. Am Schluss der Verordnung des Apostels Paulus über das Gebet oder AK VIII, 32, näherhin bei dem Satz, dass die Gläubigen auf ihr Gesinde gütig acht haben sollen, lesen wir: καθὼς καὶ ἐν τοῖς προλαβοῦσι διεταξάμεθα. Die Bemerkung geht auf IV, 12 zurück. Bei der Verordnung, dass der Samstag und der Sonntag Feiertage sein sollen, erklären die AK VIII, 33: τὸ μὲν γὰρ σάββατον εἴπομεν δημιουργίας λόγον ἔχειν, τὴν δὲ κυριακὴν ἀναστάσεως. Die bezügliche Bemerkung findet sich V, 15. 20; VII, 23. In AK VIII, 46 bemerken die Apostel, sie seien von dem Erlöser eingesetzt worden, von ihnen Jakobus (der Bruder des Herrn) und Klemens und mit diesen andere, und indem sie beifügen: ἵνα μὴ πάντας πάλιν καταλέγωμεν, verweisen sie auf VII, 46. Es wird also auf vier der früheren Bücher Bezug genommen. Bei dem Zusammenhang, der zwischen den sechs ersten Büchern des Werkes besteht, werden indirekt auch die drei weiteren Bücher (I, III, VI) vorausgesetzt. Die Verweisungen finden sich andererseits alle auch in den AK VIII b. Die vierte, bezw. das Wort πάλιν fehlt zwar in den bisherigen Ausgaben. Meine Edition wird aber zeigen, dass das Wort in die Schrift gehört. Die Erscheinung begreift sich am einfachsten bei der Annahme, dass die AK VIII b auf den AK VIII ruhen. Bei der Überarbeitung des Schriftstückes blieben, wie es auch sonst in ähnlichen Fällen zu geschehen pflegte, Stellen stehen, die über dasselbe hinausweisen und auf Teile sich beziehen, die, so viel wir wissen, in die neue Schrift nicht aufgenommen wurden. Lehnt man die Erklärung ab, so muss man für die AK VIII b in ihrem ursprünglichen Bestand den vollen Umfang der AK annehmen und den klementinischen Oktateuch ver-

doppeln [1]). Die Konsequenz muss Bedenken erregen. Zur Not könnte man sie noch hinnehmen, wenn die beiden Werke nur eine entsprechende Zeit auseinander fielen. Das trifft aber nicht zu. Die Momente, welche bei der Bestimmung der Zeit der AK VIII den Ausschlag geben, stehen alle unverkürzt auch in den AK VIII b. Man wird also zu dem Schluss gedrängt, dass von dem uns erhaltenen Oktateuch ungefähr gleichzeitig zwei fast wörtlich mit einander übereinstimmende Ausgaben veranstaltet wurden, deren eine und frühere im letzten Teil durch die AK VIII b uns auszüglich erhalten blieb, die selbst aber durch die in kürzester Zeit ihr folgende und auf uns gekommene Ausgabe spurlos verdrängt wurde. Das wäre ein Fall, der in der gesamten altchristlichen Litteratur wohl einzig dastände, der auch an sich so sehr alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, dass man zu seiner Annahme sich höchstens verstehen könnte, wenn zwingende Gründe zu ihm führten, die aber hier durchaus fehlen.

Gegen die Annahme erhebt sich zudem noch eine weitere und grössere Schwierigkeit. Die AK VIII b zeichnen sich nach der Ausführung unter Nr. 1 und 7 durch orthodoxe Haltung in der Trinitätslehre aus, während die AK VIII es daran fehlen lassen, und da die theologische Richtung des Teiles naturgemäss auf das Ganze auszudehnen ist, so kommen

1) Achelis nimmt dies in Z. f. KG. XV, 12 in der That an, während Harnack in den Theol. Studien und Kritiken 1893 S. 409, 414, Bedenken trägt, den Schluss zu ziehen, da die bezügliche Hypothese zu kompliziert sei. Achelis glaubt ebd. für die Annahme eines zweiten und jetzt noch als Bruchstück in den AK VIII b erhaltenen Oktateuches eine Stütze in der arabischen Didaskalia zu haben, da das hier c. 36 stehende und von mir in der Schrift über die AK 1891 S. 226 ff. veröffentlichte Gebet für die Bischofsweihe eine Erweiterung des entsprechenden Gebetes der AK VIII b, nicht der AK VIII, und c. 1—34 derselben Didaskalia Auszüge aus den AK I—VI seien. Wie grundlos dies Argument ist, zeigt jetzt deutlich das Testament, indem das fragliche Gebet wörtlich in ihm steht und zweifellos aus ihm in die arabische Didaskalia überging.

wir, wenn die AK VIII b nicht von den AK VIII abhängen, zu einer orthodoxen und heterodoxen Rezension des ganzen Oktateuches. Der Schluss ist unter jener Voraussetzung unabweislich. Die Folge stellt aber die These, die ihn ziehen muss, in ein noch bedenklicheres Licht, als sich schon bisher ergeben hat. Die Kenntnis, die wir von der Geschichte der AK haben, zeugt unbedingt gegen sie. Die Alten brachten dem Werke bekanntlich die grösste Hochschätzung entgegen, da sie ihm einen apostolischen Ursprung zuerkannten. Dabei entging es ihnen nicht, dass es manches enthalte, was mit einem solchen Ursprung nicht zu vereinbaren sei. Die trullanische Synode 692 c. 2 erklärte es deshalb für verfälscht durch Häretiker. Das Verhalten stimmt nicht zu der Voraussetzung einer katholischen Rezension des Werkes. Oder sollte die Synode die katholische Ausgabe etwa nicht gekannt haben? Das ist bei einer Versammlung, die sich aus Bischöfen der ganzen christlichen Welt zusammensetzte, und bei der Bedeutung, die dem Werke vermöge eines vermeintlichen apostolischen Ursprunges beigemessen wurde, schwerlich anzunehmen. Oder sollte die orthodoxe Ausgabe durch die heterodoxe nach deren Veranstaltung sofort verdrängt worden sein, so dass sie aus diesem Grunde den Vätern jener Synode unbekannt geblieben wäre? Das ist noch weniger anzunehmen. Die Sache ist an sich höchst unwahrscheinlich, und die Handschriften der AK VIII b weisen zudem auf längere Erhaltung und auch auf beträchtliche Verbreitung des Werkes hin. Die Synode müsste also das Werk, ohne sich irgendwie um die katholische Rezension zu bekümmern, die ihr nicht unbekannt sein konnte, ohne weiteres als durch Häretiker verderbt reprobiert haben, weil es neben der orthodoxen Ausgabe auch noch eine heterodoxe gab! Das ist noch unwahrscheinlicher, und wenn irgendwo, gilt hier das Wort: Credat Judaeus Apella.

Da das Verhältnis durchaus klar und sicher ist, hat naturgemäss der Umstand nicht gar viel zu bedeuten, dass

in der Überschrift des zweiten Stückes der AK VIII b der Name Hippolyt erscheint (vgl. S. 126). Achelis meint hier allerdings eine Nachwirkung der Kanones Hippolyts erblicken zu können, indem der Name von dieser Schrift auf die KO und von da auf die AK VIII b übergegangen sei, und die Erscheinung möchte so zu erklären sein, wenn die Schriften in jenem Verhältnis zu einander ständen. Dies ist aber nicht der Fall. Nach der gegebenen Ausführung unterliegt es keinem Zweifel, dass die KO von den AK VIII b abhängt, diese von den AK VIII, nicht umgekehrt. Die Erklärung ist aber auch sonst nicht wahrscheinlich.

Vor allem steht ihr der verschiedene Umfang der Schriftstücke entgegen. Das Stück der AK VIII b, mit dem der Name Hippolyts verknüpft ist, bildet nur einen Teil der KO. Die AK VIII b treffen aber mit dieser Schrift noch in einem anderen Teil aufs engste zusammen. Sollten sie nun aus der KO hervorgegangen sein und der Name Hippolyts diesen Ursprung anzeigen, so hat man zu erwarten, entweder dass das Stück, bei dem der Name des Kirchenlehrers erscheint, so weit reicht, als die nähere Verwandtschaft der beiden Schriften geht, oder dass der Autor der AK VIII b, wenn er für gut fand, das benutzte Quellenstück in zwei Abschnitte zu zerlegen, den zweiten in Bezug auf seine Provenienz ebenso zu bezeichnen wie den ersten, und der Erwartung wird weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin entsprochen. Man möchte den Misstand vielleicht nicht hoch anschlagen, und man könnte allenfalls über ihn hinwegsehen, wenn es sich nur um das Fehlen des Namens Hippolyts beim zweiten Stück handelte. Es kommt aber noch ein anderes und bedeutsameres Moment in Betracht. Während der Autor der AK VIII b, wenn er die KO als Quelle benutzte, bei dem Abschnitt über die Weihen über die Quelle mit Nennung ihres Autors Aufschluss giebt, unterlässt er dies nicht bloss bei dem derselben Vorlage entnommenen Abschnitt über die Proselyten, sondern er legt

diesen Abschnitt einfach und ganz dem Apostel Paulus in den Mund, giebt ihn also im vollen Sinn für ein apostolisches Wort aus, und diese Fälschung begeht beim zweiten Stück seiner Quelle derselbe Mann, der beim ersten so ehrlich und gewissenhaft war, die Schrift deutlich anzugeben, der es entstammte! Es genügt wohl, diese Konsequenz herauszustellen, um über die Theorie, die zu ihr führt, mit dem Urteil ins reine zu kommen. Das Ergebnis ist um so bedeutsamer, weil es an einem Punkt zu Tage tritt, der eine Hauptstütze der Theorie zu sein schien.

Nach der vorherrschenden und auch von Achelis geteilten Ansicht geht das erste Stück der AK VIII b, der Abschnitt über die Charismen, auf Hippolyt zurück, der, wie wir durch seine Statue erfahren, eine Schrift περὶ χαρισμάτων verfasste. Die Identität der beiden Schriftstücke ist zwar nicht unbestritten, und bei dem Stand der Sache kann sie auch nicht als völlig sicher gelten. Der Zweifel hat aber hier nichts zu bedeuten. Die Identität ist wenigstens sehr wahrscheinlich, und jedenfalls hat man mehr Grund, das erste Stück der AK VIII b auf Hippolyt zurückzuführen, als das zweite. Hiernach benutzte der Autor der AK VIII b, wenn ihm die KO als Schrift Hippolyts vorlag, schon vorher eine andere Arbeit des Kirchenlehrers, und wenn er bei der zweiten so gewissenhaft war oder für gut fand, seine Quelle zu nennen, so hat man dies und zwar noch eher auch bei der ersten Schrift zu erwarten. Die bezügliche Angabe fehlt aber hier ebenso wie bei dem zweiten Teil der KO. Bei dem Stück also, das in erster Linie steht und mit dem wenigstens der Titel einer Schrift Hippolyts übereinstimmt, nennt der Autor seine Quelle nicht, dagegen bei demjenigen, das die zweite Stelle einnimmt und von dessen Hippolytischer Abkunft wir nichts wissen, da die Ansicht von Achelis, der die auf der Hippolytstatue weiter folgenden Worte ἀποστολικὴ παράδοσις auf die KH bezieht, zu fraglich ist, um ernstlich in Betracht zu kommen, auch wenn diese Worte

nicht etwa mit den vorausgehenden zu verbinden sein sollten, soll er Hippolyt als Verfasser erwähnen! Das ist gewiss auffallend, und Achelis hat die Schwierigkeit, der hier seine Theorie wieder unterliegt, nicht gehoben. Indem er von dem Spiel des Zufalls redet, durch das in der handschriftlichen Überlieferung der AK von dem ersten Werk, der Schrift über die Charismen, der Titel, von dem zweiten, der fraglichen Schrift über die Weihen, der Name des Verfassers erhalten worden sei (S. 252), erkennt er sie vielmehr als unlösbar an. Die Erscheinung ist in der That von seinem Standpunkt aus unerklärbar; dagegen findet sie auf dem anderen Standpunkt eine durchaus genügende Erklärung.

Die AK VIII und die AK VIII b, letztere natürlich in ihrem ursprünglichen Stand genommen und nicht in dem Auszug, in dem sie auf die Nachwelt gelangten, fallen inhaltlich fast ganz zusammen; die Differenzen, die zwischen ihnen bestehen, sind im allgemeinen durchaus nebensächlicher Art, und soweit sie etwa eine Bedeutung haben, kommen sie jedenfalls hier nicht in Betracht. Beide Schriften beanspruchen in gleicher Weise apostolischen Ursprung; ebenso wollen beide durch Klemens vermittelt sein. Bei der einen kommt letztere Fiktion ebensowohl im Titel des ganzen Werkes als am Schluss desselben, im letzten der Apostolischen Kanones, zum offenen Ausdruck; sie haftet aber auch der anderen Schrift, den AK VIII b, zweifellos an, wie sich nicht bloss aus ihrer weitgehenden Übereinstimmung mit den AK VIII, sondern noch insbesondere aus der Stellung ergiebt, die Klemens in ihrem letzten Teil (p. 17, 21) einnimmt. Indessen können wir hier von dem zweiten Punkt absehen und uns auf den ersten beschränken. Nach demselben wollen die Schriftstücke von den Aposteln herrühren, und dieser Anspruch ist es, der den Verfasser des Werkes, wenn er für AK VIII, 1—2 eine Schrift von Hippolyt verwertete, bestimmen musste, doch den Namen des Autors zu unterdrücken. Andernfalls hätte er seine Fiktion zu sehr

gefährdet, und so wenig ihm auch, gleich seinen Zeitgenossen, die Lebensverhältnisse des Kirchenlehrers näher bekannt sein mochten, so wenig ist ihm nach dem Wissen, das er in seinem Werk an den Tag legt, eine Kenntnis von seiner ungefähren Lebenszeit abzusprechen, zumal die ihm nicht unbekannte Kirchengeschichte des Eusebius darüber hinlänglichen Aufschluss giebt.

So begreift man also das Fehlen des Namens Hippolyts in dem Abschnitt über die Charismen, wenn das Stück auch eine Schrift des Kirchenlehrers wiedergiebt. Man begreift es aber andererseits nur völlig, wenn die AK VIII die frühere Schrift sind; denn nur in ihnen ist die fragliche Vorsicht genügend bewahrt, nicht aber in den AK VIII b. Hier fällt der Autor vielmehr aus der Rolle. Nachdem bei dem ersten Stück der verfängliche Name ebenfalls ausgelassen worden ist, wird er bei dem zweiten belassen und mit ihm als Organ für die Apostel ein Mann genannt, der von ihnen durch anderthalb Jahrhunderte getrennt war. Darf man eine solche Unkenntnis oder ein so grobes Versehen ohne zwingenden Grund einem Mann zuschreiben, der in seinem Werk eine nicht ungewöhnliche Gelehrsamkeit und eine grosse Sorgfalt bekundet? Muss man den Fehler nicht vielmehr auf Rechnung desjenigen schreiben, der das Werk, wenn auch nur leise, überarbeitete, und dessen Wissen und Umsicht, wenn man den Oktateuch der AK nicht mit Achelis verdoppelt, einer näheren Kenntnis sich entzieht? Man mag zögern, den Schluss zu ziehen; man wird aber noch von einer anderen Seite aus dazu gedrängt. Räumt man den AK VIII b die Priorität ein, so muss man annehmen, der Autor der AK VIII, der doch bei dieser Voraussetzung im ganzen so wenig an seiner Vorlage änderte und von dem in Bezug auf einen Punkt, wie es der hier in Rede stehende ist, sicher keine besondere Sorgfalt zu erwarten ist, habe den Anachronismus erkannt und mit seiner Beseitigung die Vorlage verbessert. Das ist gewiss wenig

wahrscheinlich, und da die einheitlichere und widerspruchsfreiere Arbeit als die ursprüngliche zu gelten hat, erhellt auch von hier aus die Priorität der AK VIII.

Wie man sieht, stellt der Name Hippolyts in den AK VIII b die frühere Ausführung nicht nur nicht in Frage, sondern er bestätigt sie, indem sich bei näherer Untersuchung ebensowohl ergiebt, dass er nicht aus der KO übernommen wurde, als dass er in der ursprünglichen Form der AK nicht stand. Unter diesen Umständen kann es sich nur um die Erklärung handeln, wie er in die sekundäre Form des Werkes kam, und hier hat allerdings unser Wissen ein Ende. Bei dem Stand der Dinge kann man sich darüber nur in Vermutungen bewegen. Vielleicht gab ein Fehler in dem Exemplar der AK, das dem Bearbeiter von AK VIII b zu Gebot stand, zur Setzung des Namens Anlass. Es sei an die Konjektur von Le Moyne in den Varia sacra 1685 II, 1075 erinnert. Vielleicht meinte der Bearbeiter, dass Hippolyt eine derartige Schrift verfasst habe, und glaubte deswegen den Namen an die Spitze des Stückes setzen zu sollen. Da die Schrift nur im Auszug auf uns kam, so könnte man auch daran denken, dass erst der Epitomator den Namen einsetzte, indem er den einzelnen Stücken die bestimmten Aufschriften gab. Da der Name indessen in dem zwei Stufen später folgenden Glied des Cyklus uns wieder begegnet und diese Schrift die AK VIII b in einem grösseren Umfang voraussetzt, als sie uns erhalten sind, so wird er eher auf den Autor zurückgehen.

So dunkel aber der Ursprung des Namens Hippolyt in den AK VIII b ist, so sicher ist es nach dem Bisherigen, dass er nicht in der KO seine Quelle hat. Und dass er nicht etwa noch weiter auf die Kanones Hippolyts zurückzuführen ist, wird die Untersuchung über diese Schrift zeigen.

VIII.

Die Kanones Hippolyts.

Die KH kamen nur durch die arabisch geschriebenen Kanonensammlungen und Encyklopädien der koptischen Kanonisten des 12.—14. Jahrhunderts auf die Nachwelt. Das Abendland erhielt die erste Kenntnis von ihnen durch den Dominikaner J. M. Wansleben, der in seiner Histoire de l'église d'Alexandrie 1677 die Titel der einzelnen Kanones in französischer Übersetzung mitteilte. Der Autor der Schrift führte in seiner Vorlage den Namen Abulides und den Titel eines römischen Patriarchen, und wenn er damit noch nichts anzufangen wusste, so erkannte Ludolf, der in dem Commentarius ad suam historiam Aethiopicam 1691 p. 333 sq. die Titel in lateinischer Übersetzung wiederholte, dass mit jenem Namen Hippolyt gemeint sei. Simeon de Magistris veröffentlichte ein paar Stücke, übersetzt von Assemani, in den Acta martyrum ad ostia Tiberina 1795 [1]), ebenso Bunsen aus einer Handschrift der Bodleiana zu Oxford in dem ersten Bande seines Werkes: Hippolytus und seine Zeit 1852. Die Schrift selbst erschien im Jahre 1870. Der Abt Haneberg gab sie unter dem Titel: Canones S. Hippolyti, aus zwei römischen Handschriften heraus und fügte dem arabischen Text eine lateinische Übersetzung bei, die, revidiert durch H. Vielhaber und L. Stern, von

1) Die Stücke sind mit der Übersetzung der Titel von Ludolf in Mignes Patrologia graeca X, 458—962 wieder abgedruckt.

H. Achelis in seiner Schrift über die KH 1891 wiederholt wurde. Eine neue Ausgabe in deutscher Übersetzung veranstaltete jüngst W. Riedel in der Schrift: Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 1900 S. 193—230, und derselben kommt eine höhere Bedeutung zu. Während Haneberg die Schrift nach zwei Handschriften der Kanonessammlung des Makarius herausgab, im Grunde also nur einen Zeugen hatte, das aus dem 14. Jahrhundert stammende Werk des Makarius, war Riedel in der Lage, zwei neue Zeugen zu vergleichen, die Berliner Kanonessammlung, geschrieben um 1332, und den Nomokanon Michaels von Damiette, verfasst um 1180, nach der Berliner Handschrift vom Jahre 1215. Die Ausgabe erschien erst, nachdem meine Arbeit vollendet war und der Druck schon begonnen hatte. Meine Untersuchung stützt sich daher auf den Text von Haneberg, bezw. Achelis. Indessen konnte die neue Ausgabe immerhin noch für diesen Abschnitt verglichen werden, und es wird an verschiedenen Stellen, wo es angezeigt schien, auf sie verwiesen, sei es dass ihr Text mit dem früheren übereinstimmt, sei es, dass er von ihm abweicht. Wo nichts bemerkt ist, ist der Text der gleiche.

Die Schrift umfasst 38 Kanones. Achelis hat sie weiterhin in 261 Paragraphen eingeteilt. Ihre nächste Parallele bildet die KO. Das Verhältnis zeigt näher die folgende Tabelle.

KH	KO	KH	KO
1	—	11—17	41—44,1
2—3	31	18	—
4	32	19	44,2—46
5	33	20, 1—3	—
6	34	20, 4	48, 2
7	35—38	21	60, 2
8	39	22	55
9	—	23	—
10	40	24, 1—2	56

KH	KO	KH	KO
24, 3—25, 1	61	32	47
25, 2—27	62, 1—3	33, 1—2	—
28—29, 7	58—60, 1	33, 3—35	49—52
29, 8—11	62,4	36	53—54
30	—	37	—
31	—	38	—

Wie die Zahlen zeigen, laufen die KH in der ersten Hälfte, bis c. 19, mit der KO c. 31—46 vollständig parallel; in der zweiten Hälfte aber ist die Reihenfolge der Verordnungen mehrfach verschieden. Die KO enthält ferner im wesentlichen alles, was in den KH steht. In der Tabelle fehlt bei ihr allein c. 57, eine Bestimmung über das Morgengebet, und dieser Mangel hat keine grössere Bedeutung, sofern das Stück in der KO c. 62 noch einmal vorkommt und dieses Kapitel im ganzen in den KH eine Parallele hat. Im allgemeinen steht also die gesamte KO in den KH. Nur sind in ihr die Kapitel meist etwas ausführlicher gehalten als in dieser Schrift. In einigen Stellen liegt das Verhältnis aber umgekehrt. Überdies enthalten die KH, wie bereits aus der Tabelle ersichtlich ist, mehrere Abschnitte, die in der KO ganz fehlen, die Kanones 1, 9, 18, 23, 30, 31, 37, 38, und Teile von 20 und 33, dazu noch, was dort nicht anzudeuten war, kleinere oder grössere Stücke in c. 7, 8, 15, 17 [1]). Die KH stellen sich hiernach im allgemeinen als Erweiterung der KO oder diese umgekehrt als Auszug aus jener Schrift dar, in dem jedoch andererseits mehrere Teile wieder ausführlicher behandelt sind.

Die KH entbehren vielfach einer geordneten Gedankenfolge. Es finden sich bisweilen Verordnungen an Stellen,

1) Näheres darüber in meiner Schrift über die AK 1891 S. 267—269, wo indessen das Gebet bei der Bischofsweihe und die Verordnungen über die Weihe des Öls als Plus der KH zu streichen sind, da die Stücke wohl in der koptischen, nicht aber in der äthiopischen und der lateinischen Version der KO fehlen.

wo sie ausser allem Zusammenhang stehen. Die Erscheinung ist geeignet, bei einigen Stellen Verdacht über die Echtheit zu erregen. Bereits Haneberg äusserte einigemal einen Zweifel und stellte den der Verordnung über die Charismen c. 8 angefügten Satz: Presbyter, cuius uxor peperit, ne segregetur, der in dieser Beziehung am meisten befremdet, in Klammern. Achelis ging in der Richtung noch weiter und erklärte eine ganze Reihe von Stellen für eine spätere Zuthat. Ich führe die Interpolationen nach der von ihm vorgenommenen Paragrapheneinteilung an, indem ich in Klammern zugleich den betreffenden Kanon sowie die Stellung der Verse in dem Kanon angebe. Es wären hiernach folgende Sätze auszuscheiden: 2 (c. 1, 2); 49. 52 (c. 7, 2, 5); 55 (c. 8, 3); 100 (c. 18); 127. 131 (Bestandteile im Taufbekenntnis); 150—153 (die drei letzten Verse von c. 19); 166 (c. 32, 10); 196 (c. 22, 2); 208. 210—213 (c. 29, 2. 4—7); 222 (c. 25, 1); 237—238 (c. 25, 9—10); 250—251 (c. 29, 10—11); 255—257 (c. 38, 1—3). Dazu kommen noch Satzteile in den §§ 76, 133, 156, 159, 188, 207, sowie der lange Kanon 30 mit Ausnahme des letzten Satzes. Dieser Kanon soll indessen nicht die Zuthat eines Interpolators, vielmehr, weil nicht kirchenrechtlicher, sondern homiletischer Natur, der Schrift durchaus fremd sein, und das Stück sei vermutlich durch einen Abschreiber oder Übersetzer mit der Schrift verbunden worden, weil es den gleichen Namen trug, wie diese (S. 285 f.). Aus diesem Grunde wurde das Stück von Achelis auch nicht mit der Schrift selbst, sondern in einem Anhang zum Abdruck gebracht (S. 281—285).

Die Zahlen der Kanones laufen in diesem Verzeichnis der Interpolationen gleich den Paragraphenzahlen bis § 153 oder c. 19 in stetiger Linie fort. Von hier an aber tritt bei den Kanones ein buntes Durcheinander ein. Auf c. 19 folgt c. 32, dann c. 29, 25 u. s. w. Die Erscheinung hat folgenden Grund. Achelis erkannte in der Schrift nicht bloss zahlreiche Interpolationen, sondern im zweiten Teil

(c. 20—38) eine weitgehende Verschiebung des Inhaltes. Neben der Ausscheidung der Zusätze legte sich ihm deshalb auch die Herstellung der ursprünglichen Aufeinanderfolge als Aufgabe nahe, und da er die Schrift nach der von ihm gefundenen Ordnung abdruckte und in Paragraphen einteilte, während die Reihenfolge der Kanones auf Überlieferung beruht, ergiebt sich naturgemäss die erwähnte Differenz. Nach seiner Restitution reiht sich c. 32—c. 33, 1—2 an c. 20, 1—3 an, c. 33, 3—4 und c. 34—36 an c. 20, 4. Dann, nach c. 36, folgen c. 22, c. 24, 1—2, c. 37, c. 28, c. 29, 1—7, der letzte Satz von c. 30, c. 31, c. 21, c. 24, 3—4, c. 25, 1—4, c. 26, c. 27, 1, c. 25, 5—10, c. 27, 7. 8. 2—6. 9, c. 29, 8—11, c. 23, c. 38.

Die Zahlen schwirren hier förmlich wild durch einander. Die Schrift erscheint in einer geradezu entsetzlichen Verwirrung. Fast kein einziger Kanon befindet sich im zweiten Teil am richtigen Platze. Auch viele Sätze sind ausser Ordnung geraten. Dazu zahlreiche in sich selbst verdächtige Stellen. Ist bei einem solchen Zustand eine Heilung möglich? Wenige werden die Frage bejahen, und man glaubt es Achelis gerne, wenn er bemerkt, dass er entmutigt bei dem Unternehmen die Hände sinken lassen wollte (S. 26). Indessen leuchtete ihm bei der Arbeit bald ein rettender Leitstern auf. „Die Zusätze," fand er, „scheinen alle, oder doch zum bei weitem grösseren Teil, einer bedeutend späteren Zeit anzugehören, als der Kern. Man ist geneigt, den Abstand zwischen der alten Kirchenordnung und den neueren Bestimmungen, die meist den ausgebildeteren Kultus betreffen, auf mindestens zwei Jahrhunderte zu taxieren. Man wird nie an der grundlegenden Beobachtung irre, dass es sich um eine alte Grundlage und späte Bearbeitung handelt; der Gedanke, dass wir vielleicht eine Kirchenordnung aus einer Zeit und aus einer Gegend hätten, die manche altersgraue Grundsätze noch konserviert hätte, taucht nie als Möglichkeit auf. Man könnte daraufhin

immer den Versuch wagen, alte und junge Schichten zu sondern, indem man Satz für Satz an Litteratur und Geschichte der alten Kirche bis auf Hippolyt mässe, und dann vielleicht auch daran ginge, das inhaltlich Zusammengehörige zusammenzustellen und so eine Ordnung zu versuchen. Das Unternehmen würde gewiss nicht ohne Nutzen sein; aber es würde vielen Widerspruch finden, da besonders der zweite Teil desselben zu sehr der Willkür des einzelnen ausgesetzt ist" (S. 26). Es bot sich aber noch ein anderer Weg dar, und dieser schien besser und mit grösserer Sicherheit zum Ziele zu führen. „Er hat seinen Grund in der Beobachtung, dass die KH in einer anderen alten Kirchenordnung bearbeitet worden sind" (S. 26). Diese andere alte Schrift ist die KO. Als Überarbeitung der KH schien sie insbesondere zur Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der Schrift eine sichere Handhabe zu bieten. In der That ruht die neue Ordnung, die Achelis den KH gab, auf der KO. Diese Schrift wurde von ihm in der überlieferten Gestalt beibehalten und die KH in der Reihenfolge der Gedanken ihr möglichst angepasst.

Die Schrift verdiente in hohem Grade einmal eine nähere Untersuchung. Man findet sie in der bisherigen Litteratur als Hauptquelle für die kirchliche Verfassung und Disciplin in den ersten drei Jahrhunderten verwertet, und daneben stösst man auf Stimmen, welche sie für unecht erklären und einer späteren Zeit zuweisen. Ein solcher Zwiespalt ist für die Wissenschaft unerträglich. Bei der grossen Bedeutung, welche die Schrift unter Umständen hat, ist eine Klärung des Urteils unbedingt notwendig. Jeder Beitrag, der dazu geboten wird, muss willkommen sein, und bestände er auch nur darin, dass er eine weitere und tiefere Untersuchung anregt.

Achelis meint, die Schrift bereits auf einen sicheren Boden gestellt zu haben, und seiner Arbeit wurde ein so vielseitiger Beifall zu teil, dass man fast glauben könnte,

der Streit sei entschieden, jedes Rätsel gelöst. Die These, in die seine Beweisführung ausläuft, die KH rühren in gereinigter Gestalt und geordneter Fassung von dem Kirchenlehrer Hippolyt her, wurde zwar da und dort abgelehnt. Wenn man aber auch die Autorschaft Hippolyts aufgab, so glaubte man die Schrift immerhin noch dem 3. Jahrhundert zuweisen und im übrigen Achelis zustimmen zu können. Man bedachte dabei nicht, dass jene These wie den Gipfelpunkt so auch das Fundament der Theorie bildet und mit ihr diese selbst ins Wanken kommt.

Näher geprüft wurde die Arbeit, so weit man sieht, nirgends. Und doch ist eine strenge Untersuchung sehr notwendig. Die Theorie steht keineswegs so fest, wie man nach der Aufnahme, deren sie sich erfreute, glauben könnte. Eine und zwar fundamentale Schwäche wurde bereits angedeutet. Die Theorie ruht im wesentlichen auf der Voraussetzung der Echtheit der KH, während bei dem Stand und der Überlieferung der Schrift davon unbedingt abzusehen ist, wenn man zu einem richtigen Urteil gelangen will. Achelis pocht freilich auf die Tradition, die die Schrift Hippolyt zuschreibe und der Glauben zu schenken der Leser durchaus geneigt sei (S. 25). Wie es aber damit bestellt ist, zeigt der Umstand, dass der Patriarch Gabriel von Alexandrien 1131—45 bis jetzt als der erste Zeuge der Schrift bekannt ist[1]) und die Handschriften, die sie überliefern, nach unserer bisherigen Kenntnis nicht über das 13. Jahrhundert zurückgehen. Es bleibt also nur die Nennung Hippolyts an der Spitze der Schrift, und dass diese zunächst nicht viel bedeutet, ist nach dem Inhalt ohne weiteres klar. Andernfalls könnte man auch bei den Apostolischen Konstitutionen und den übrigen pseudonymen Schriften auf die Tradition ihrer angeblichen Verfasser sich stützen. Indessen

1) Canones Hippolyti ed. Haneberg p. 5. Corpus iuris Abessinorum ed. Bachmann I 1890 p. XXXVI.

sei davon ganz abgesehen. Die Theorie soll in sich selbst näher geprüft werden.

Es wird betont, dass die Schrift in grosser Verwirrung sich befinde, und Achelis nimmt diese Beobachtung als ein besonderes Verdienst für sich in Anspruch, da Haneberg von einer Unordnung noch nichts bemerkt habe und späte Zusätze ihm nur in verschwindendem Masse aufgefallen seien (S. 25). In der That lässt die Schrift mehrfach eine gute Ordnung vermissen. Aber so weit geht doch die Unordnung nicht, wie Achelis S. 25 behauptet. Wenn c. 20 die Fasttage aufgeführt werden, c. 21 vom täglichen Gottesdienst und c. 22 vom Fasten in der Karwoche die Rede ist, so ist das schwerlich völlig ungehörig, da von dem Osterfasten, näherhin seiner besonderen Art, nicht notwendig im unmittelbaren Anschluss über die allgemeine Verordnung über die Fasttage zu handeln war. Dasselbe trifft bei c. 26 gegenüber c. 21 zu. Beide Abschnitte handeln wohl von dem Kirchenbesuch, aber in verschiedener Weise. In c. 21 ist von dem täglichen Frühgottesdienst, der congregatio cottidiana tempore gallicinii, in c. 26 von einem besonderen Gottesdienst, einem conventus propter verbum Dei die Rede, und dieser konnte wohl getrennt von jenem zur Sprache gebracht werden. Ebenso ist gegen die Stellung von c. 28 und c. 29 nicht viel einzuwenden. Der eine Kanon schärft die Nüchternheit vor der Kommunion ein, der andere handelt von der Aufbewahrung der Eucharistie und Ähnlichem, und es ist nicht einzusehen, warum diese Verordnungen von dem Kanon über den Kirchenbesuch nicht sollten getrennt werden können. Das Verfahren ist um so weniger zu beanstanden, wenn die scharfe Einteilung in Kanones, welche sich in den Überschriften der Kanones äussert, ursprünglich ist. Achelis meint zwar, die Überschriften stellen eine höchst oberflächliche Arbeit dar und sie seien erst angefertigt worden, als die KH in der bisherigen Ordnung und mit der grossen Masse der Interpolationen bestanden (S. 32), und er liess

sie demgemäss in seiner Neuordnung aus. Damit ist aber nichts bewiesen. Die Oberflächlichkeit lässt sich gegen die Ursprünglichkeit erst geltend machen, wenn man weiss, was man vorerst nicht weiss, dass man es mit einem tüchtigen Autor zu thun hat; und dass der andere Grund nicht stichhaltig ist, wird sich aus unserer Ausführung über die Ordnung und Integrität der Schrift ergeben. In Betreff eines einzelnen Abschnittes lässt sich letzteres Argument sogar sofort würdigen. Wie die Riedelsche Ausgabe zeigt, fand im Verhältnis von c. 30 und c. 38 wirklich eine Verschiebung statt. Der neue Text ist frei von der Verwirrung, und trotzdem enthält auch er, was erst nach derselben eingetreten sein soll. Ich finde keinen Grund, der uns nötigen könnte, die Gliederung dem Autor abzusprechen [1]). Im übrigen mag es sich mit den Kapiteln und ihrer Überschrift so oder anders verhalten und die Unordnung der Schrift grösser oder kleiner sein, die Entscheidung liegt auf einem anderen Gebiete.

Es ist zu fragen, ob denn ohne weiteres höhere litterarische Anforderungen an die Schrift zu stellen sind, und darüber kann bei dem Stand der Sache kein Zweifel sein. Achelis bemerkt freilich, nachdem er sich über die Unordnung der Schrift verbreitet: so könne bei gesunden Sinnen kein Autor schreiben, so habe auch noch kein Grieche geschrieben; und so könnte man urteilen, wenn man wüsste, die KH seien eine Arbeit Hippolyts oder wenigstens eine

1) Auch Riedel S. 200 weist die Kapiteleinteilung und die Kapitelüberschriften einer späteren Hand zu, und er beruft sich dafür auf die Kanones des Athanasius, die nach einer Glosse in der von ihm benützten Handschrift, bezw. ihrer Vorlage, ursprünglich ein Kapitel bildeten, von dem Abschreiber, Bischof Michael von Thenesis, aber in 107 Abschnitte geteilt wurden (S. 58). Man könnte noch andere Beispiele anführen, so jetzt wahrscheinlich auch die KO, da sie in der lateinischen Übersetzung ohne Gliederung erscheint. Diese Beispiele lassen sich aber durch andere aufwiegen, da die Gliederung der Schriften auch der alten Zeit nicht unbekannt war. Man hat daher jeden Fall für sich zu prüfen.

von einem hervorragenden Manne herrührende Originalschrift. All das steht aber in Frage. An sich kann die Schrift ebenso gut durch Überarbeitung der KO seitens eines Mannes ohne besondere Bildung entstanden sein. Die Auffassung hat sogar, da, so lange nicht zwingende Gründe für das Gegenteil sprechen, die überlieferte Gestalt einer Schrift als die ursprüngliche anzusehen ist, den Vorzug vor der anderen; und da von einer Kompilation eine strenge Ordnung nicht zu erwarten ist, so besteht auch kein Recht, die vermeintliche Unordnung der Schrift auf einen anderen als den Autor zurückzuführen. Der Restitutionsversuch entbehrt also des erforderlichen Grundes. Er erweist sich noch weiter insofern als unhaltbar, als von einer Unordnung, wie sie Achelis annimmt, jedenfalls keine Rede sein kann.

Wie soll man die Entstehung der fraglichen heillosen Verwirrung der Schrift sich vorstellen? In der Regel tritt eine Umstellung durch Verschiebung von Blättern ein. Auf diesem Wege kann aber die Ordnung in den KH nicht verloren gegangen sein. Wie ein Blick auf die obigen Zahlen (S. 217) zeigt, sollen ja Stücke von dem verschiedensten Umfang, neben ganzen Kanones Sätze von einigen Zeilen oder gar nur einer einzigen, umgestellt sein. Eine solche Verwirrung kann überhaupt nicht durch Zufall entstanden sein. Sie lässt sich nur auf eine absichtliche und ins einzelne gehende Zersetzung zurückführen. Achelis bemerkt selbst, man habe den Eindruck, als ob ein mutwilliger Mensch hier gewirtschaftet hätte, um späteren Jahrhunderten ein Rätsel aufzugeben (S. 145). Das ist aber, wie er sofort anerkennt, keine ernsthafte Erklärung. Von seinem Standpunkt lässt sich die Erscheinung überhaupt nicht befriedigend erklären, und an diesem Umstand scheitert seine Theorie, wenn er auch meint, sein Beweis dürfte dadurch nicht an Kraft verlieren. Der Punkt ist nicht von untergeordneter, sondern von wesentlicher Bedeutung; er fordert

daher unbedingt eine Erklärung und er begreift sich, wenn man die KH als Überarbeitung der KO fasst. Wenn der Bearbeiter seine Vorlage nicht einfach übernehmen wollte, so legte sich ihm wie eine mehrfache Abkürzung und Erweiterung so auch eine teilweise Umstellung nahe. Dass die Schrift dadurch verschlechtert wurde, hat naturgemäss nichts zu bedeuten; die Folge liegt in der Sache. Ein Analogon haben wir in der Beschreibung des Weges des Lebens und Lichtes in der Didache und im Barnabasbrief. Diese Schrift giebt den Abschnitt in vielfacher Verwirrung, und wie man bei ihr die Unordnung in der Gedankenfolge auf eine ungeschickte zweite Bearbeitung zurückzuführen hat, so auch bei den KH.

Und wenn man endlich die entsetzliche Verwirrung der Schrift hinnehmen wollte, so erheben sich gegen das Heilverfahren Bedenken. Die KO bietet nur dann eine entsprechende Grundlage zu der Restitution dar, wenn sie eine Überarbeitung der KH ist, da in diesem Fall mit Grund anzunehmen wäre, die zweite Schrift verdanke ihre bessere Ordnung ihrer Quelle, nicht ihrem Bearbeiter. Die Voraussetzung steht aber, wie wir wissen, nichts weniger als fest. Das Verhältnis kann zum mindesten auch das umgekehrte sein, und so lange dies auch nur als möglich zu gelten hat, fehlt dem Unternehmen von Achelis eine sichere Grundlage [1]).

1) In der Zeitschr. f. KG. XV, 19 erkennt dies Achelis insoweit selbst an, als er bemerkt, seine kritische Arbeit beruhe zum Teil allerdings auf der Voraussetzung, dass die KH die älteste der verwandten Schriften seien. Daneben erklärt er aber nicht bloss, dass die Arbeit zum Teil bestehen bliebe, auch wenn diese Voraussetzung nicht zuträfe, da eine in Unordnung geratene Schrift sich auch mit Hilfe ihrer Quelle herstellen lasse, wenn sie sich inhaltlich so eng an dieselbe anschliesse, wie die KH an die KO, sondern auch, dass die KO das Mass für die KH bleibe, einerlei ob sie deren Tochter oder Mutter sei. Das ist sicher unrichtig. Eine Quelle kann uns freilich zur Korrektur einer auf ihr ruhenden und schlecht überlieferten Schrift in Einzelheiten oder Kleinigkeiten viele Dienste leisten. Als Mass für diese Schrift aber kann sie nicht gelten, wenn

Sind die KH eine Überarbeitung der KO, dann sind sie nicht unbedingt an dieser Schrift zu messen oder nach ihr zurechtzulegen. So sehr ihr Bearbeiter auf der einen Seite sich an die Vorlage halten mochte, so konnte er doch auf der anderen sich von ihr entfernen, und nach der Überlieferung hat er sie thatsächlich nicht wenig verlassen.

Mit der Interpolation verhält es sich im wesentlichen nicht anders als mit der Verwirrung der Schrift. Der bereits von Haneberg in Klammern gesetzte Satz ist freilich nach seiner Stellung in hohem Grade verdächtig. Im übrigen ergiebt sich ein Grund zum Zweifel im allgemeinen nur, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, die Schrift rühre von Hippolyt her, d. h. bei der zu lösenden Aufgabe im Zirkel sich bewegt. Oder ist es nicht eine petitio principii, wenn Achelis in dem oben (S. 217) angeführten Abschnitt seine Kritik mit der Bemerkung einleitet, dass die Zusätze in der Schrift alle oder doch zumeist einer bedeutend späteren Zeit anzugehören, mindestens zwei Jahrhunderte jünger zu sein scheinen als der Kern? So kann man doch nur reden, wenn man die Schrift dem berühmten Kirchenlehrer zuschreibt oder wenigstens für die Quelle der KO hält. Denn wenn die KH, was doch mindestens als möglich in Rechnung gezogen werden muss, umgekehrt eine Bearbeitung der KO sind, so sinkt ihre Kompilation in die Zeit herab, in die man die vermeintlichen Zusätze glaubt versetzen zu sollen, und der Grund zur Annahme von Interpolationen fällt dahin. Achelis hat deshalb gut gethan, wenigstens bei einem Teil der Stellen die Gründe anzugeben, aus denen er sie für eine spätere Zuthat halte. Die wichtigsten dieser Stellen sind hier zu prüfen, während diejenigen, bei denen er sich einer Begründung enthält, weil bei ihnen

wir nicht wissen, was wir hier in der That nicht wissen, wie weit der Bearbeiter der sekundären Schrift in der Umgestaltung ging und ob die in ihr herrschende Unordnung nicht gerade von ihrem Bearbeiter herrührt.

die Interpolation in die Augen springen soll, auf sich beruhen bleiben können, da sie, durch die Überlieferung gestützt, nach der bereits gegebenen Ausführung so lang als ursprünglich zu gelten haben, bis ihre Unechtheit bewiesen ist.

Der erste Kanon der Schrift handelt vom Glauben und beginnt nach dem Text von Achelis mit den Sätzen: 1. Ante omnia nobis disserendum est de fide sacra sana, quae est de Domino nostro Jesu Christo, filio Dei vivi. Posuimus ergo id in fide contentique in omni patientia. 2. Itaque profitemur iure trinitatem, quae est omnino aequalis in honore, esse aequalem in gloria neque esse ipsi initium neque finem. 3. Verbum est filius Dei, qui est creator omnis creaturae, visibilis et invisibilis. 4. Hoc statuimus consulto et deliberate contra istos perditos homines, qui de verbo Dei nefaria edixerunt. Achelis stellt den zweiten Satz, Itaque — finem, in Klammern, und zur Begründung seiner Unechtheit führt er in der Anmerkung zu der Stelle an: das Wort τριὰς gebrauche zwar Hippolyt, aber die trinitas aequalis gehöre einer späteren Zeit an; auch verspreche der Verfasser § 1 nur ein Bekenntnis de Domino nostro Jesu Christo, das § 3 gegeben werde, so dass § 2 den Zusammenhang unterbreche; endlich sei das Bekenntnis gegen Kallist gerichtet, dessen Lehre nur den Logos, nicht die Trinität betroffen habe (S. 38). Wie man sieht, beruht der erste und dritte Grund auf der Voraussetzung der Autorschaft Hippolyts, somit auf einer petitio principii. Annehmbar ist zunächst nur der zweite Grund; er rechtfertigt aber bei dem Charakter und Zustand des Schriftstückes die Ausscheidung des Satzes nicht. Die Darstellung mag uns etwas befremden. Der Übergang von dem Glauben an den Herrn Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, zu dem Bekenntnis der Trinität ist nicht genügend vermittelt. Aber unerträglich ist er nicht, und Achelis hätte an ihm auch schwerlich besonderen Anstoss genommen, wenn die Trinität

nicht zugleich als „gleich in der Ehre und Herrlichkeit“ bestimmt wäre. Sicher ist der Satz aus dem fraglichen Grunde nicht zu streichen. Die Schrift bewegt sich überhaupt vielfach in Sätzen, die mehr oder weniger unvermittelt neben einander stehen. Man lese nur sofort c. 2. Selbst der angeführte Abschnitt von c. 1 lässt auch nach Ausscheidung von § 2 die Eigentümlichkeit erkennen. Und dass man die Rede von der fides de Domino nostro Jesu Christo in § 1 nicht so betonen darf, dass sie als Maasstab für das Weitere zu nehmen wäre, zeigt auch § 5, wo der Autor von einer Nichtübereinstimmung mit der Kirche im Glauben an Gott spricht, da er im andern Fall wieder vom Sohn Gottes reden musste. Der Satz ist zu belassen, weil er allein dem Abschnitt die Bestimmtheit verleiht, die von einem Glaubensbekenntnis im allgemeinen und hier insbesondere zu erwarten ist, weil sonst die in § 4 folgende scharfe Rede von den perditi homines schwer zu begreifen ist. Seine Entfernung würde eine fühlbare Lücke in dem Kanon begründen.

Die zweite Interpolation soll in dem Satz: Ὑποδιάκονος secundum hunc ordinem, c. 7, 49 vorliegen, da, wie S. 150 f. bemerkt wird, nach dem, was wir über den Ordo wissen, der Subdiakonat zur Zeit Tertullians und Hippolyts noch nicht bestanden habe und der Subdiakon auffälligerweise hinter dem Lektor stehe, während er sonst überall dem Diakon folge, aus dem er hervorgegangen sei. Der erste Grund beruht auf der bekannten und die Kritik von Achelis überall mehr oder weniger bestimmenden ungerechtfertigten Voraussetzung. Das zweite Moment zeugt in Wahrheit für die Ursprünglichkeit der Stelle, da bei der Stellung, die dem Subdiakon naturgemäss und fast allenthalben zukommt, ein Zusatz mit Grund am rechten Ort zu erwarten ist. Ebenso fällt der Umstand ins Gewicht, dass die KO, die nächste Parallele der KH, den Subdiakon an der gleichen Stelle hat. Denn soweit beide Schriften übereinstimmen, soweit

dürfen sie als unversehrt gelten. Im andern Fall müssten wir die Interpolation ungebührlich früh ansetzen und zudem noch, die Priorität der KH vorausgesetzt, mit dem Zufall rechnen, dass dem Autor der KO bei seiner Arbeit gerade ein verfälschtes Exemplar in die Hände fiel. Die Schwierigkeit entging Achelis selbst nicht. Die Übereinstimmung der KH und der KO, bemerkt er S. 152, möchte geeignet sein, die Annahme einer Interpolation unwahrscheinlich zu machen. Anstatt aber dem Gewicht des Momentes weiter nachzugehen, entzieht er sich ihm mit einem Machtspruch. Es soll nichts bedeuten, weil das Durchschlagende bleibe, dass in der vorliegenden Verfassung und in dem Kultus, von denen beiden wir ein deutliches Bild erhalten, für den Subdiakon kein Platz sei, weder neben noch unter dem Diakon (S. 152). Die Behauptung ist nicht gerechtfertigt. Das Bild, das wir von dem Kultus erhalten, der allein eigentlich in Betracht kommt, ist nicht so vollständig, und die Funktionen des Subdiakons treten uns noch geraume Zeit nach der Entstehung des Ordo nicht so bestimmt im Unterschied von denen des Diakons entgegen, dass jener Schluss zu ziehen wäre. Die fragliche Stelle ist so sicher ursprünglich, wie nur irgend eine andere in der Schrift.

Der Subdiakon kommt am Schluss von c. 7 noch einmal vor. Ebenso hat er eine Stelle in c. 21. Hier soll er, da in dem Satz: Congregentur cottidie in ecclesia presbyteri et subdiaconi et lectores omnisque populus etc., der Diakon vermisst werde, durch Zufall aus diesem entstanden, der Schlusssatz von c. 7 fragelos eingeschoben sein (S. 152). Ich finde keine dieser Annahmen hinlänglich begründet, gehe aber auf die Stellen nicht näher ein, da sie keine weitere Bedeutung haben und es zunächst genügt, wenn der Subdiakon nur an einem Orte feststeht. Indessen darf ich nicht unterlassen, beizufügen, dass die Riedelsche Ausgabe über c. 21 neues Licht verbreitet. Sie nennt Presbyter, Diakonen, Subdiakonen und Lektoren hinter einander; ihr Text ist

zweifellos der richtige, und es kann sich nur fragen, wer an dem Fehler der früheren Edition die Schuld trägt, ob die Diakonen durch ein Versehen Hanebergs weggeblieben oder ob sie schon in seinen Handschriften fehlten. Indem Riedel dies feststellt, bemerkt er mit Recht: „Jedenfalls kann jetzt kein anderer Grund mehr vorliegen, den Hypodiakon in den KH für interpoliert zu erklären, als die einfache Behauptung: in der Zeit, aus welcher die KH unbedingt stammen, hat es noch nirgends Hypodiakonen gegeben; also ist der Hypodiakon an allen drei Stellen, wo er vorkommt — und häufiger konnte er gar nicht genannt werden — später eingeschoben“ (S. 198). Mit anderen Worten, man kann hier nur auf Grund der Achelis geläufigen petitio principii von einer Interpolation reden.

In c. 20 werden als Fasttage aufgeführt der Mittwoch und der Freitag und die Vierzig (nämlich Tage vor Ostern). Achelis streicht die letzte Bestimmung, da sie der zweifellos echten Verordnung in c. 22 widerspreche, nach der sechs Tage vor Ostern gefastet werden solle. Die Begründung ist wieder unzureichend. Die zweite Stelle wurde nicht richtig erfasst. Die Karwoche erscheint in ihr wohl als Fastenzeit. Keineswegs wird aber gesagt, dass man nur sechs Tage vor Ostern zu fasten habe. Der Kanon verordnet vielmehr, dass die Karwoche besonders streng gehalten, jede Begierde und selbst jedes heitere Gespräch gemieden werden solle, und dies konnte gesagt werden, auch wenn schon vor der Woche ein Fasten bestand. Es verhält sich mit der Stelle ähnlich wie mit der Rede der KO c. 55 von dem Fasten an den zwei letzten Tagen der Karwoche, wovon oben (S. 42) zu handeln war. Es fehlt also ein Widerspruch und mit ihm ein Grund zur Beanstandung der Stelle. Überdies reicht hier die blosse Streichung der Zahl 40 nicht hin. Da in c. 20 die Fasttage aufgezählt werden, so waren nach c. 22 mindestens auch die Tage der Karwoche zu erwähnen. Man

muss daher noch weiter gehen und nicht bloss einen Einschub, sondern auch eine Textesänderung annehmen.

In c. 25 werden die zwei letzten Verordnungen oder die §§ 237—238 gestrichen, § 237 mit dem Gebet zur Zeit der Abendlampe als Dublette zu § 236 mit dem Gebet um Sonnenuntergang, § 238 mit dem Gebet um Mitternacht als Dublette mit der gleichen Verordnung in c. 27 oder § 244. An den zwei ersten Stellen besteht zwar in Wahrheit keine Dublette. Die Zeit der Abendlampe ist an sich nicht identisch mit Sonnenuntergang, so schwer sie auch näher zu bestimmen sein mag, und sie ist um so weniger mit dieser Stunde zu identifizieren, da sie sonst auch nicht einmal durch einen Interpolator ihr angereiht und zugleich als verschieden von ihr bezeichnet werden konnte. Die beiden letzten Stellen handeln wohl von derselben Gebetsstunde, und da § 244 nach der Parallele der KO feststeht, so mag § 237 zunächst befremden. Eigentlichen Anstoss kann man aber an dem Satz nur unter der Voraussetzung nehmen, dass man es mit einer Originalschrift zu thun habe. In einer Kompilation kann eine Dublette wohl vorkommen; die KO enthält sogar eine noch stärkere, indem sie c. 55 und c. 62, also nicht gar weit auseinander, mit denselben Worten über das Morgengebet handelt; und da wir auch bei den KH mit einer solchen Arbeit zu rechnen haben, so kann die Stelle wohl ursprünglich sein. Wenn sie nach dem Zusammenhang gewürdigt werden, stellen sich sogar beide Sätze als echt dar. An sie schliesst sich unmittelbar c. 26 mit der Aufforderung zum Besuch des conventus propter verbum Dei an, während in c. 27 wieder vom Privatgebet und den Gebetsstunden die Rede ist und die Aufforderung zum Gebet um Mitternacht wiederholt wird. Die KO bietet jenes Stück, die Aufforderung zum Kirchenbesuch, früher, gleich am Anfang des betreffenden Abschnittes (c. 62), unmittelbar nach dem Morgengebet und vor dem Gebet in der dritten Stunde. Indem es aber in den KH weiter

herabgerückt und doch nicht ganz an das Ende des gesamten Abschnittes über die Gebetszeiten (c. 25—27) gestellt wurde, mussten die Gebetszeiten vorläufig annähernd vollständig aufgezählt werden, und so begreift es sich, wenn eine Gebetsstunde später noch einmal zur Sprache kommt. Die Dublette mit dem Gebet um Mitternacht, die einzige, die in Wahrheit vorliegt, kann also bei der Anlage der Schrift nicht besonders befremden. Ein Grund, die erste Stelle als nicht ursprünglich auszuscheiden, würde sich allenfalls nur dann ergeben, wenn der ganze Abschnitt so durchaus umzustellen wäre, wie es durch Achelis geschah, oder die Schrift in die bekannte grosse Verwirrung geraten wäre, was aber nach der früheren Ausführung in keiner Weise anzunehmen ist.

Achelis scheidet noch zahlreiche andere Stellen aus. Ich glaube indessen die weiteren angeblichen Einschiebsel hier auf sich beruhen lassen zu dürfen, indem ich nur noch beifüge, dass, soweit ich bei einer raschen Vergleichung sah, die angefochtenen Stellen alle in der Riedelschen Ausgabe stehen, die Kritik von Achelis in dieser Beziehung also in keinem einzigen Punkt durch den neuen Text bestätigt wird. Jene Stellen aber waren zu prüfen, weil sie bei der Frage nach der Zeit der Schrift, auf die wir nunmehr übergehen, besonders ins Gewicht fallen. Nach dem Angeführten haben sie als ursprünglich zu gelten, und wenn sie bestehen bleiben, so sinkt die Schrift unter die Zeit Hippolyts herab. Achelis hält es für wahrscheinlich, dass der Subdiakonat erst durch Papst Fabian (236—250) geschaffen wurde (S. 150). Der Ordo mag etwas weiter zurückreichen. Dass er aber bereits durch Hippolyt oder in dessen Zeit in eine Kodifikation der Ordines Aufnahme fand, wie sie uns in den KH entgegentritt, darf als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden. Von der Quadrages erfahren wir zum erstenmal durch die Synode von Nicäa c. 5, und nach allem, was wir von dem Osterfasten wissen, ist sie nicht viel früher ent-

standen. Von einer trinitas aequalis ist vor der Mitte des 4. Jahrhunderts keine Rede. In der Zahl der Gebetsstunden gehen, wie die KO über die AK, so die KH über die KO hinaus, indem sie zu den sieben Stunden dieser Schrift mit der Zeit der Abendlampe zwischen Sonnenuntergang und Mitternacht eine achte hinzufügen, und da in dieser Beziehung nicht eine Abnahme, sondern eine Zunahme in dem Schriftencyklus anzunehmen ist, so sinken die KH in der Zeit unter die KO herab. Die Stunde ist nach der obigen Ausführung nicht für eine spätere Zuthat zu halten. Man hat aber auch auf der anderen Seite keinen Grund, bei der Untersuchung der Zeit der Schrift auf ihr zu bestehen, und man kann sie Achelis schenken. Es bleiben immer noch sieben Stunden, dieselbe Zahl, welche die KO hat, und mit ihr die fortgeschrittene Zeit dieser Schrift. Überdies liegen auch sonst noch Anzeichen eines späteren Ursprungs vor.

Vor allem ist auf die Punkte zu verweisen, die bei der Bestimmung der Zeit der KO unter Nr. 1, 6, 7 geltend gemacht wurden (S. 52 f.), da sie auch in den KH sich finden, die Verwandtschaft des Ritus der Subdiakonats- und Lektoratsweihe mit der Praxis der Monophysiten, die weitgehende Vorschrift bezüglich der Aufbewahrung der Eucharistie, die kasuistische Verordnung betreffend die Nachholung des übersehenen Osterfastens. Die Punkte fallen hier sogar noch mehr ins Gewicht als dort, da sie, wenn kaum um 300, noch weniger um 220 begreiflich sind. In Anbetracht dieses Momentes ist jetzt auch ein Abschnitt zur Sprache zu bringen, der bei Erörterung der KO übergangen wurde, weil er allenfalls noch zu der Zeit stimmen mag, in die die Schrift nach der Theorie von Achelis fällt, in den KH dagegen im Falle ihrer Echtheit nicht wenig befremdet.

Der Kanon 19 enthält eine so ins einzelne gehende Beschreibung der Tauffeierlichkeit vor Ostern, dass er jedem auffallen muss, der sich mit der Geschichte der Taufe in der ältesten Zeit beschäftigt. Die Züge lassen sich im

einzelnen zwar zum grössten Teil in der altchristlichen Litteratur nachweisen, und Achelis (S. 233) hat die Parallelen zusammengestellt. Als Ganzes hat aber das Ritual etwas Befremdendes, da es im 3. und 4. Jahrhundert kein Analogon hat, und ein paar Punkte erregen auch an sich Bedenken. Die Taufe wird nach dem Text von Achelis im wogenden Meerwasser, in fluctuante aqua maris pura parata sacra vollzogen. Das stimmt gewiss nicht zu der Autorschaft Hippolyts oder zu der Entstehung der Schrift in Rom. Die KO c. 46 redet an der betreffenden Stelle von Taufbecken oder Taufbassin, κολυμβήθρα, und da eine der Handschriften dies Wort zu bestätigen scheint, so giebt Haneberg in seiner Übersetzung undae piscinae statt der fluctuans aqua maris. Die Schwierigkeit für die Autorschaft Hippolyts wird damit beseitigt. Der Text ist aber nicht sicher. Wenn der KO die Priorität zukommt, kann nach dem etwaigen Ort der KH in ihnen wohl das Meer eingesetzt worden sein. Bei der Unsicherheit des Textes [1]) mag man indessen auf der Stelle nicht bestehen. Bei einem anderen Punkte dagegen haben wir nicht mit einem derartigen Zweifel zu rechnen. Für die abendländische Kirche wird in den ersten drei Jahrhunderten nirgends eine Salbung vor der Taufe erwähnt. Das Schweigen ist auffallend, da wir durch Tertullian ziemlich viel über die Taufe erfahren, und Probst schloss in seiner Schrift über die Sakramente und Sakramentalien 1872 S. 137 aus ihm, „dass diese Salbung im Abendlande keine bedeutende Stellung einnahm, sondern durch einen anderen Gebrauch ersetzt oder in den Hintergrund gedrängt wurde". Mir scheint es eher zu beweisen, dass sie zur Zeit Tertullians noch nicht bestand. Wenn man es indessen auch bei der Folgerung von Probst bewenden lässt, so bleibt für die chtheit der KH immer noch eine erhebliche Schwierigkeit.

1) Burkitt möchte sie in dem Journal of Theol. Studies I, 279 einfach von fliessendem Wasser verstehen. Riedel übersetzte S. 211 „das Wasser eines reinen brausenden Flusses".

Die bezügliche Salbung wird in der Schrift nicht bloss erwähnt, sondern sie nimmt in ihr auch eine bedeutsame Stellung ein. Das Öl, mit dem sie vollzogen wird, hat einen eigenen Namen; es wird besonders geweiht, einem bestimmten Presbyter übergeben und von diesem zu einer bestimmten Zeit verwendet. Wenn all das schon im Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom geschah, konnte die Salbung nicht leicht noch über ein Jahrhundert in der abendländischen Litteratur gänzlich unerwähnt bleiben, und bei diesem Schweigen haben wir allen Grund, einer in ihrem Ursprung zweifelhaften Schrift, die uns soviel darüber zu erzählen weiss, einer späteren Zeit zuzuweisen. Die Schwierigkeit entging auch Achelis nicht; sie schien ihm aber keine grössere Bedeutung zu haben, da die Salbung vor der Taufe in den Klementinischen Recognitionen III, 67 erwähnt wird und weil sie in den KH sicher ursprünglich sei, wie ihre Stellung in der KO deutlich beweise (S. 234). Die Recognitionen müssen indessen wegen ihres zweifelhaften Ursprunges hier ausser Betracht bleiben, und wenn auf die Ursprünglichkeit der Stelle verwiesen wird, so wird der Fragepunkt umgangen; denn hier handelt es sich nicht darum, ob die KH die betreffende Salbung wirklich kennen, sondern darum, ob die Salbung in der Zeit Hippolyts in Rom schon bestand.

Die KH kennen c. 22, an einer auch von Achelis nicht bestrittenen Stelle, ein Osterfasten von sechs Tagen, und dieser Zug schliesst die Autorschaft Hippolyts aus, da wir über die Geschichte des Osterfastens hinlänglich unterrichtet sind, um sagen zu können, dass die Disciplin in der römischen Kirche noch nicht so weit entwickelt war[1]). Es kommt zudem noch ein Weiteres in Betracht. Die KO erwähnt c. 55 ein Fasten nur an den zwei letzten Tagen der

1) Vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), 241—256.

Karwoche, und wenn man, wie Achelis thut, das Osterfasten hier wie dort auf jene Fristen beschränkt, so bezeugen die KH ein dreimal längeres Fasten als die KO. Seiner Theorie erwächst also auch von dieser Seite aus eine Schwierigkeit, indem die jüngere Schrift ein älteres Stadium der Disciplin repräsentieren würde, die ältere eine jüngere Stufe, und so eine Entwicklung sich ergiebt, die noch weniger anzunehmen ist, als der Bestand eines sechstägigen Osterfastens in Rom um 220. Der Konsequenz lässt sich ausweichen, indem die Stellen so interpretiert werden, wie sie oben (S. 42 f.) erklärt wurden. Dieser Ausweg steht aber Achelis nicht offen, da mit der Annahme, dass die Schriften die Quadrages kennen oder voraussetzen, seine Theorie ebenfalls nicht verträglich ist. Es liegt hier also für seine Auffassung von zwei Seiten aus eine Schwierigkeit vor, die bisher gar nicht beachtet wurde, schwerlich aber zu heben sein wird.

Auch mehrere andere Abschnitte erwecken die stärksten Zweifel an der Echtheit der Schrift. In c. 17 erhält man eine bunte Reihe von allerlei Vorschriften: über die Kleidung und Haartracht der freien Frau beim Kirchenbesuch, das Stillen der Kinder, die Sorge für das Hauswesen, Bescheidenheit dem Gatten gegenüber, wenn sie ihn etwa oder auch gar sämtliche Männer an Verstand überragen sollte; dass die Frauen nicht vergnügungssüchtig sein und in der Kirche nicht lachen und schwätzen sollen; dass für den würdigen Katechumenen die Zeit kein Hindernis für die Aufnahme bilden solle, der Katechet darüber zu entscheiden habe, die Katechumenen nach dem täglichen Unterricht getrennt von den Christen beten müssen; dass die schwangeren Frauen oder Wöchnerinnen, wie die Übersetzung von Achelis, oder Hebammen, wie der Riedelsche Text hat, vor ihrer Reinigung, die bei der Geburt oder Hebung eines Knaben 20, bei einem Mädchen 40 Tage dauere, nicht an den Mysterien teilnehmen dürfen, dass sie Einladungen unterlassen (oder ablehnen), vielmehr für das Heil ihrer Kinder beten, für den Fall, dass

sie vor ihrer Reinigung die Kirche besuchen wollen, mit den Katechumenen beten sollen; dass die Frauen einen von den Männern getrennten Platz haben sollen; dass der Katechet den Katechumenen die Hand auflege, bevor er ihnen seine Sorgfalt zuwende; dass die Jungfrauen in der Zeit, wo sie zum Stand der Frauen vorrücken, ihr Haupt gleich den älteren Frauen verhüllen sollen. Daran reiht sich in c. 18[1]) eine weitere Verordnung über die Reinigung der Wöchnerinnen mit doppeltem Ansatz der Zeit. Der Kanon 18 erschien schon Hanebergh wegen seines Gegensatzes zu c. 17 als späterer Zusatz, und noch entschiedener erklärte ihn Achelis dafür. Sicher rührt er nicht von Hippolyt her. Aber nicht ebenso sicher ist er eine Interpolation. Wenn die Schrift auf der KO ruht, kann er wohl ursprünglich sein, da eine Kompilation einen Widerspruch oder die Aufnahme von abweichenden Bestimmungen nicht unbedingt ausschliesst. Nach dem Riedelschen Text liegt zudem ein Widerspruch gar nicht vor, da der frühere Satz von der Hebamme handelt, nicht von der Wöchnerin. Indessen mag von dem Punkt ganz abgesehen werden. Darf man aber all die Vorschriften, die c. 17 bietet, ohne zwingenden Grund einem Kirchenlehrer wie Hippolyt zuschreiben, und wenn man je bei allen über den Inhalt glaubte hinwegkommen zu können, kann man sie in der ungeordneten Darstellung, in der sie entgegentreten, auf ihn zurückführen? Die Antwort ist schwerlich zweifelhaft.

Die Gebete bei der Weihe des Bischofs und des Diakons sowie bei der Handauflegung nach der Taufe schliessen mit den Worten: per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem tibi gloria cum ipso et spiritu sancto in saecula etc. Das stimmt nicht zu der Doxologie, die wir bei Hippolyt kennen, und auch nicht zu dem, was in dieser Beziehung

1) Bei Riedel S. 209 beginnt dieses Kapitel schon mit der Verordnung über die Hebammen.

von seiner Zeit zu erwarten ist. Noch weniger lassen sich dem Kirchenlehrer die Worte zuschreiben, mit denen die Schrift endigt: in regno Domini nostri Jesu Christi, per quem gloria Deo patri et filio et spiritui sancto et nunc et semper etc. Ebenso ist es kaum zweifelhaft, dass Hippolyt eine Schrift nicht mit den Worten anfing, mit denen die KH beginnen: In nomine patris et filii et spiritus sancti, Dei unici. Man wird die Ursprünglichkeit dieser Stelle vielleicht bestreiten, weil sie in der Überschrift steht, und ich will auf ihr nicht bestehen. Doch ist zu bemerken, dass ein Grund zu ihrer Beanstandung nicht vorhanden ist, da sie zu der sonstigen Haltung der Schrift durchaus stimmt.

Es liesse sich in dieser Richtung noch eine Reihe von weiteren Stellen hervorheben. Zu dem Beweis, der hier zu erbringen ist, genügt indessen bereits die bisherige Ausführung. Die Schrift ist, wie man sieht, wenn man sie je allenfalls Hippolyt zuerkennen will, im Schmelztigel der Kritik noch viel mehr zu reinigen, als bisher geschehen ist.

Indem wir zu der Untersuchung des Verhältnisses der Schrift zu der nächsten Parallele übergehen, ist zu bemerken, dass hier noch grössere Schwierigkeiten bestehen, als bei den übrigen Schriften, weil der Text der KH in dem schlechtesten Zustand sich befindet. Es ist deshalb von Worten und ähnlichen Kleinigkeiten ganz abzusehen und nur die Gedankenfolge zu prüfen. Durch die Riedelsche Ausgabe ist die Sache zwar besser geworden; die Ausführung soll aber trotzdem in jenen Grenzen belassen werden.

Es wurde oben (S. 235) die Frage aufgeworfen, ob der Mischmasch von Verordnungen in c. 17 wohl auf einen Hippolyt zurückzuführen sei. Bereits wurde auch die Antwort auf die Frage gegeben, und wie sehr sie begründet ist, zeigt sich noch klarer, wenn wir den Kanon mit der KO vergleichen. Der grössere Teil des anstössigen Abschnittes hat in dieser Schrift keine Parallele; es fehlt ausser einigen

kleineren Sätzen oder Satzteilen die erste grössere Hälfte oder die Ausführung über die Haltung der freien Frau (§ 81—88) und der Abschnitt über die Reinigung der schwangeren Frau, bezw. der Wöchnerin oder Hebamme (§ 93—96). Es fand also gegenüber der Vorlage entweder in der KO eine Auslassung oder in den KH eine Erweiterung statt, und dieses ist weit wahrscheinlicher als jenes. Man sieht lediglich nicht ein, warum der Bearbeiter der KO die Stücke sollte gänzlich übergangen haben, wenn er sie vorfand; soweit wir ihn kennen, war die Aufnahme von ihm zu erwarten; auf der anderen Seite gehören die Stücke zu der Reihe derjenigen, welche hauptsächlich gegen die Autorschaft Hippolyts und den frühen Ursprung der Schrift Zweifel erregen. Die Vergleichung der Schriften führt daher in dem Kanon zu dem Ergebnis, dass die KH eine erweiternde Bearbeitung der KO sind, nicht diese ein Auszug aus jenen. Der Schluss erhält noch eine Stütze durch eine andere Beobachtung. Man sieht noch deutlich, wie der Bearbeiter der KH zu der Erweiterung der Vorlage kam. Da der vorausgehende Abschnitt, das Kapitel von den Proselyten, am Schluss von der Behandlung der als Konkubine lebenden Sklavin spricht, so konnte es sich leicht nahe legen, einiges über die Pflichten der freien Frau anzuschliessen.

In der KO fehlen ferner die vier letzten Sätze von c. 19. Achelis findet das Urteil über sie sehr schwierig, indem die Gründe für und wider die Echtheit sich nahezu das Gleichgewicht halten. Doch erklärt er sie schliesslich für unecht, da sie in der KO nicht benützt seien, obwohl sie ganz im Sinne derselben wären, und besonders deswegen, weil sie, am Schluss der alle Einzelheiten berücksichtigenden und im vorausgehenden Satz offenbar abgeschlossenen Taufbeschreibung stehend, den Eindruck eines Nachtrages machen. Die Gründe sind nach der Sachlage beide nichtig, weil sie im Wesen, wenn auch der eine etwas weniger offen als der

andere, beide auf der bekannten petitio principii ruhen, und wenn sie fallen, wiegen umgekehrt diejenigen um so schwerer, welche für die Echtheit sprechen. Die Sätze haben in der That unbedingt als ursprünglich zu gelten, und was sie in der Frage nach dem Verhältnis der Schriften für eine Bedeutung haben, hat Achelis bereits hervorgehoben. Wenn die Sätze bei einer etwaigen Überarbeitung der KH nicht leicht übergangen werden konnten und in der KO dennoch fehlen, so folgt, dass die Schrift, welche sie nicht enthält, die frühere ist.

Dasselbe beweist c. 20. Der Hauptbestandteil des Kanons, die Verordnung über die Fasttage, fehlt wieder in der KO, und er würde allem nach schwerlich fehlen, wenn ihr Bearbeiter ihn in seiner Vorlage vor sich gehabt hätte. Der letzte Satz mit der Bestimmung, dass den Katechumenen ein durch Gebet gereinigtes Brot geschickt werden solle, hat eine Parallele in der KO c. 48, und in ihm tritt das Verhältnis der Schriften noch deutlicher hervor, sofern die KO ihn am passenden Orte bietet, die KH dagegen am unpassenden. Die Priorität der KO äussert sich hier geradezu handgreiflich. Achelis hat freilich dem Satz in den KH einen anderen, der Stellung in der KO entsprechenden Platz angewiesen. Was aber von seinem Restitutionsversuch und der durch ihn vorausgesetzten Verwirrung der Schrift zu halten ist, haben wir bereits gesehen.

Inwiefern c. 22, verglichen mit der KO c. 55, für die Priorität dieser Schrift zeugt, wurde bereits in Verbindung mit einer anderweitigen Würdigung der Stelle (S. 233 f.) gezeigt.

Ebenso begreift man den Abschnitt über die Gebetszeiten c. 25—27 nur bei jenem Verhältnis der Schriften. Die KO bietet ihn nicht bloss im allgemeinen in besserer Ordnung, sondern sie hat insbesondere die Aufforderung zum Kirchenbesuch an der passenden Stelle, in der Morgenzeit, während sie in den KH auf sämtliche Gebetszeiten,

vom Morgen bis zur Mitternacht, zu beziehen ist, eine Ausdehnung, die an sich Befremden erregt und namentlich auch den in beiden Schriften angegebenen Charakter des betreffenden Gottesdienstes gegen sich hat. Ebenso zeugt die Zahl der Gebetsstunden in jener Richtung, da die Geschichte uns von einem stetigen Wachstum derselben berichtet, nicht von einer Abnahme, und bei zwei so eng zusammenhängenden Schriften, wie es die hier in Rede stehenden sind, eine Vermehrung somit ebenso wahrscheinlich als eine Verminderung unwahrscheinlich ist. Anders lässt sich das Verhältnis hier nur denken, wenn man in dem Abschnitt spätere Zuthaten und zugleich eine weit gehende Verschiebung der Ordnung annimmt, eine Voraussetzung, über deren Grundlosigkeit nichts weiter mehr zu bemerken ist.

Die bisher erörterten Stellen gehören dem zweiten Teil der Schrift an. Im ersten Teil war die Ordnung durch die Sache so sehr gegeben, dass auch ein Kompilator nicht leicht von ihr abgehen konnte. Doch findet sich auch hier ein Stück, das gleichfalls ein Licht über das Verhältnis der Schriften abwirft. Während die KO von der Verordnung über die Charismen (c. 39) unmittelbar zu der über die Prüfung der Proselyten übergeht, bringen die KH zwischen beiden Stücken nicht nur im Anschluss an das erste den schon erwähnten Satz, dass der Presbyter, dessen Frau niederkomme, nicht exkommuniciert werden solle, sondern noch weiter einen eigenen Kanon über die Prüfung und Aufnahme des in einen anderen Sprengel ziehenden Presbyters und über die Ehrung der Witwen (c. 9). Das Stück passt sicher ebenso, wie die vorhin besprochenen, in die KO, und wenn es gleichwohl in dieser fehlt, so wird man hier ebenso wie dort zu dem Schluss gedrängt, dass es dem Bearbeiter der KO noch nicht vorlag oder dass die Schrift, die es bietet, die spätere ist. Auch der Inhalt spricht dafür. In der Zeit Hippolyts bestand zu einer derartigen Verordnung noch nicht leicht ein Anlass. Endlich weist

die Stellung des Stückes auf den Zusatz seitens eines Kompilators hin. Da es sich zugleich um die Frage handelt, ob der betreffende Presbyter etwa wieder ordiniert werden solle, so schliesst sich die Verordnung besser an den Kanon über die Priesterweihe an. Bei einer so wenig geordneten Schrift, wie es die KH selbst nach ihrer Ordnung durch Achelis noch sind, mag das Moment nicht viel zu bedeuten haben. Indessen ist es doch nicht ausser acht zu lassen, und wenn man je von ihm absieht, so fallen die anderen Punkte noch schwer genug ins Gewicht. Von Reordinationen oder ihrem Verbot berichtet uns die Geschichte vor dem 4. Jahrhundert nichts.

Es wurde oben (S. 215) bemerkt, dass die Schriften in den gemeinsamen Stücken nicht immer im Umfang zusammentreffen und dass es meist die KO ist, in der die ausführlichere Darstellung sich findet. Sie sind auch in jenen Stücken auf ihr Verhältnis zu untersuchen.

Die erwähnte Differenz tritt uns sofort im Presbyterkapitel entgegen. Die koptische Version der KO giebt es zwar in derselben Grösse wie die KH; in der äthiopischen und lateinischen Übersetzung der KO hat es aber den doppelten Umfang, indem hier ein Weihegebet steht, während es dort fehlt, und bei der Übereinstimmung des Äthiopen und des Lateiners unterliegt es keinem Zweifel, dass sie das Kapitel in der ursprünglichen Form bieten. Die KH geben also von dem Stück nur die Hälfte, und wenn es zunächst zweifelhaft sein mag, ob sie das Weihegebet ausliessen oder die KO es hinzufügte, so stellt sich die Sache anders dar, wenn wir zugleich den Kopten berücksichtigen. Derselbe giebt das Kapitel im Auszug, ist eben deshalb später als die KO selbst, und da die KH im Umfang mit ihm oder der abgeleiteten Form der KO zusammentreffen, so können sie nicht die Vorlage dieser Schrift sein, da man in diesem Fall eine Übereinstimmung mit der ursprünglichen Form, nicht mit einer sekundären, zu erwarten hätte. Die Er-

scheinung weist vielmehr auf das umgekehrte Verhältnis hin. Indem die KH mit einer abgeleiteten und späteren Form der KO zusammentreffen, fallen sie später als die KO in ihrer ursprünglichen Gestalt; sie sind mit anderen Worten eine Überarbeitung dieser Schrift, nicht ihre Quelle, und dies so gewiss, als ein Auszug später ist als die Schrift, aus der er stammt. Will man dem Schluss etwa ausweichen, um an der Priorität der KH festhalten zu können, so muss man annehmen, das Kapitel sei in der koptischen Version durch einen Zufall gerade da abgebrochen worden, wo es auch in dem um zwei Stufen vorausgehenden Glied, in der vermeintlichen Urschrift der KH schloss. Die Annahme enthält aber einen Verzicht auf eine Erklärung und verbietet sich deshalb von selbst. Ein Zufall kann höchstens in Rechnung gesetzt werden, wenn die These, die seiner bedarf, sonst schon genügend begründet ist. Die Voraussetzung trifft aber hier nicht zu, und wenn wir demgemäss, den Zufall aus dem Spiel lassend, die Erscheinung in natürlicher Weise erklären wollen, so ergiebt sich im Presbyterkapitel, da der Kopte und die KH hier übereinstimmen und der Kopte als Auszug aus der KO sicher später ist, als diese selbst, für die Schriften folgende Genealogie: KO in ihrer ursprünglichen Gestalt — KO in der koptischen Version — KH.

Wie der Umfang des Stückes, so spricht auch der Inhalt für jenes Verhältnis. Der Kopte schliesst das Kapitel mit den Worten: „Und er (der Bischof) möge über ihn beten in der Weise, wie wir es betreffs der Bischöfe gesagt haben.“ Im Lateiner entspricht dem Satze: et dicat secundum ea, quae praedicta sunt, sicut praediximus super episcopum, orans et dicens: Deus et pater etc. Die Stelle ist nicht ganz deutlich. Welches aber ihr näherer Sinn sein mag, ein doppeltes ist sicher, einmal, dass sie nicht so zu verstehen ist, dass über den Presbyter dasselbe Weihegebet zu sprechen sei, wie über den Bischof, da sonst nicht ein be-

sonderes Gebet folgen könnte, und sodann, dass durch Verkürzung, oder wenn die das Weihegebet andeutenden Worte gestrichen wurden, leicht der Satz des Kopten aus ihr sich ergeben konnte. Dieser sagt nun eigentlich auch nicht, dass über den Presbyter dasselbe Gebet gesprochen werden solle, wie über den Bischof. Aber er kann so verstanden werden, und was er mehr oder weniger nahe legt, sprechen die KH wirklich aus: Eadem oratio super eo recitetur tota ut super episcopo cum sola exceptione nominis episcopatus [1]. Man sieht hier deutlich, wie dieser auffallende und in der gesamten christlichen Litteratur einzig dastehende Satz entstanden ist. Der zweideutige und als solcher irreführende Satz in dem durch den Kopten gegebenen Auszug der KO hat den Bearbeiter der KH wirklich irre geführt, uns aber eben dadurch gezeigt, dass die KH von der KO abhängen, näherhin von einer verkürzten Gestalt der Schrift, wie sie im Kopten vorliegt. Die Sache spricht für sich selbst. Die Erklärung besteht auch die Gegenprobe. Es ist schlechterdings unbegreiflich, wie aus der bestimmten Rede der KH die unbestimmte der KO, zumal in der koptischen Version, sollte geworden sein. Wenn sie Billigung fand, so musste sie in ihrer Bestimmtheit belassen und übernommen werden. Erregte sie Anstoss, so konnte sie nicht durch einen Satz ersetzt werden, der sie mehr begünstigt als ausschliesst.

Im Konfessorkapitel stimmen die Schriften bis zu der Bestimmung überein, dass der einfache Bekenner zum Pres-

1) Die erste Hälfte dieses Satzes oder die Worte eadem – episcopo fehlen in dem Riedelschen Text, und ebenso der Schluss des vorausgehenden Satzes oder die auf episcopo folgenden Worte: nisi quod throno non insideat. Es fragt sich also, ob der Hanebergsche oder der Riedelsche Text der ursprüngliche ist. Der letztere steht in grösserem Einklang mit der KO. Wenn man aber erwägt, dass die Lücke aus einem Homöoteleuton sich erklärt, indem der bezügliche Abschnitt ebenso mit dem Wort episcopo schliesst als er auf dieses Wort folgt, wird der Hanebergsche Text als der ursprüngliche anzuerkennen sein.

byterat der Weihe bedürfe. Von da an aber gehen sie auseinander. Während die KO weitläufig über die bezügliche Weihe sich ergeht, fügen die KH eine Verordnung über das Bekenntnis oder Martyrium des Sklaven bei. Der Text lautet: Si talis, cum servus alicuius esset, propter Christum cruciatus pertulit, talis similiter est presbyter gregi; quamquam enim formam presbyteratus non acceperit, tamen spiritum presbyteratus adeptus est; episcopus igitur omittat orationis partem, quae ad spiritum sanctum pertinet. Der Abschnitt unterliegt erheblichen Bedenken. Der erste Satz oder Satzteil ist, im Lichte des vorausgehenden Teiles betrachtet, nur dahin zu verstehen, dass der Sklave, ähnlich wie der Freie, durch das qualvolle Bekenntnis an sich und ohne Weihe Presbyter werde, wenigstens den Geist des Presbytertums erhalte, wenn auch nicht die Auszeichnung oder die Insignien, wie Riedel (S. 204) das Wort wiedergiebt, das Haneberg mit forma übersetzte; im zweiten Satz dagegen ist von Ordination die Rede, nur mit der Beschränkung, dass im Weihegebet der auf den hl. Geist bezügliche Teil ausgelassen werde. Und wie soll man die fragliche Unterscheidung überhaupt begreifen? Wenn das Bekenntnis als solches den Presbyterat verleiht, warum nicht dem Sklaven ebenso wie dem Freien? Einen derartigen Widerspruch und Widersinn hat ein Kirchenlehrer wie Hippolyt schwerlich geschrieben. Seine aristokratische Anschauung und seine Stellung gegenüber Kallist, einem vormaligen Sklaven, genügt nicht, um die auffällige Verordnung ihm zuzuschreiben, wie Achelis (S. 266) meint. In einer rein geistlichen Angelegenheit durfte auch ein Parteimann nicht einen Stand so auffallend und grundlos herabdrücken, dem damals ein grosser Teil der Christenheit angehörte. Auf der anderen Seite ist die Verordnung von einer solchen Bedeutung, dass man allen Grund hat zu fragen, ob die KO sie übergangen hätte, wenn die KH ihre Vorlage waren. Die angeführten Schwierigkeiten bilden dagegen keine Instanz. Ein Kom-

pilator pflegt sich an derartigen Dingen nicht so bald zu stossen [1]).

In der KO folgen die Kapitel über den Lektor, den Subdiakon, die Witwen und die Jungfrauen (c. 35—38), in den KH der Kanon über den Lektor und Subdiakon (c. 7), aber in einer Fassung, die es annähernd, ja sicher ausser Zweifel stellt, dass der Bearbeiter der Schrift Bestimmungen vorfand, wie sie bezüglich der Witwen und Jungfrauen in der KO stehen, sie jedoch als solche ausschloss oder vielmehr zu der Verordnung über den Subdiakon zog und dementsprechend umgestaltete. In der Synopsis der Schriften (S. 214) wurden aus diesem Grund die Kapitel über die Witwen und Jungfrauen, obwohl die Namen in dem Abschnitt fehlen, als Bestandteile der KH angenommen. Die Texte sind für sich zugleich Zeugen des Verhältnisses der Schriften. Es lässt sich nur fragen, ob die Einbeziehung der Bestimmungen über die Witwen und Jungfrauen in die Verordnung über den Subdiakon in den KH auf den Autor zurückgeht oder auf Rechnung der Überlieferung der Schrift und insbesondere der Übersetzung zu stehen kommt. Wer die KH für echt hält, muss folgerichtig das letztere annehmen. Ein eigentlicher Grund aber, die Fassung dem Autor abzusprechen, ist nicht einzusehen, und wenn sie ursprünglich ist, beweist sie aufs deutlichste die Abhängigkeit der KH von der KO. Wenn es indessen damit sich je anders verhalten sollte, so fällt noch von einer weiteren Stelle aus ein Licht auf das Verhältnis der Schriften. Der

1) Im Riedelschen Text lautet der Schlusssatz episcopus igitur etc. in dem Abschnitt folgendermassen: „und der Bischof bete nicht, durch Recitation vom heiligen Geiste“ (S. 204). Hier ist also nicht von einem Teil des Gebetes, bezw. seiner Auslassung, die Rede. Die Verordnung lautet allgemeiner, und wenn der Sinn ist, dass der Bischof überhaupt nicht mehr ein Weihegebet spreche, hebt sich der in dieser Beziehung oben betonte Widerspruch. Der Riedelsche Text kann aber auch im Sinn des Hanebergschen verstanden werden, und jedenfalls bleiben die übrigen hervorgehobenen Schwierigkeiten.

bereits bezüglich der Echtheit erörterten Bestimmung der KH über die Weihe des Subdiakons: Subdiaconus secundum hunc ordinem, steht in der KO c. 36 gegenüber: „Nicht soll Subdiakonen die Hand aufgelegt werden, sondern er soll ernannt werden, dass er den Diakonen folge.“ Es ist schwerlich zu verkennen, wo hier Vorlage, wo Überarbeitung liegt. Die KH verraten mit ihrer unverständlichen Allgemeinheit zu deutlich ihren sekundären Charakter.

In dem Abschnitt über die Prüfung der Proselyten und die Dauer des Katechumenates fehlen in den KH c. 10—17 mehrere Bestimmungen, welche in der KO c. 40—42 stehen. So gleich am Anfang die Fragen, ob der Proselyt Sklave eines christlichen Herrn sei, ob er verheiratet oder ledig, ob er besessen sei. Die Punkte waren, jedenfalls die zwei ersten, notwendig zu berücksichtigen, und da eine Verbesserung des Originals durch eine Kompilation nicht wohl anzunehmen ist, so ist in der kürzeren Darstellung eine Auslassung oder eine auszügliche Wiedergabe einer Vorlage zu erblicken. Die KH können also schon insoweit nicht als Urschrift gelten, oder man müsste noch weiter annehmen, dass die fraglichen Punkte der Schrift ursprünglich angehörten und erst durch die Überlieferung verloren gingen, eine Annahme, zu der kein Recht besteht und die bisher auch noch niemand gemacht hat.

Der Abschnitt gewährt noch weiteren Aufschluss. Nach der am Anfang deutlich ausgesprochenen Erklärung handelt es sich in ihm um die Prüfung der Proselyten, und in der KO entspricht die Ausführung im allgemeinen dem Programm. Es kommt zuerst die Frage nach dem Grund der Bekehrung, und nachdem sie durch die Paten beantwortet ist, folgt die nähere Prüfung mit einer Reihe von Fragen über das Leben des Proselyten. Je nachdem die Antwort auf die einzelnen Fragen ausfällt, lautet die Entscheidung auf Zulassung (zum Katechumenat) oder auf Zurückweisung, und nachdem alle Fragen erledigt sind, reiht sich in c. 42 unmittelbar eine

Bestimmung über die Dauer des Katechumenates an. Es zeigt sich hier eine geordnete Anlage. Anders in den KH. Wie sie am Anfang des Abschnittes einige Bestimmungen vermissen lassen, die mit allem Grund zu erwarten sind, so bringen sie eine Reihe von Dingen, welche dem Programm widersprechen. Während es sich ausgesprochenermassen um die Prüfung der Proselyten handelt, wird in der zweiten Hälfte von c. 11, der von den unzulässigen Künsten und Handwerken handelt, eine Verordnung über die Bestrafung derjenigen erlassen, die nach der Taufe das verbotene Gewerbe ausüben. Besonders stark ist das Missverhältnis gegen Ende des Abschnittes. Zunächst ist in c. 15 die Reihe der die Zulassung verbietenden Handlungen beträchtlich erweitert, indem zu den in der KO stehenden Sündern hinzukommen: usurarius, iniuriosus vel amator mundi, qui iuramentis delectatur, qualiacunque sint iuramenta, qui offensiones dat hominibus vel foeneratur vel homines contemnit vel horas diesque praeeligit, quasdam esse infaustas; ihre Zurückweisung wird besonders motiviert, und dann folgt am Schluss des Kanons, ähnlich wie in der zweiten Hälfte von c. 11, eine Verordnung über die Behandlung derjenigen, welche nach der Taufe in jene Sünden zurückfallen, in c. 16 ein Wort über den Christen, der seine Konkubine, die ihm einen Sohn geboren, verstösst und eine andere Frau heiratet, in c. 17 zunächst die bereits erörterte Ausführung über die Haltung der christlichen Frau, endlich in abgekürzter Form und ohne bestimmte Zeitangabe die Verordnung über die Dauer des Katechumenates. Die Darstellung ist hier ebenso ungeordnet als in der KO geordnet, und dass man einem Kompilator nicht etwa eine Verbesserung zuschreiben kann, wie sie diese Schrift gegenüber der anderen bietet, und einem Kirchenlehrer von der Bedeutung Hippolyts nicht eine Unordnung, wie sie in den KH vorliegt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Zudem zeugt nicht bloss der völlige Mangel einer ordent-

lichen Disposition, sondern auch der Inhalt unbedingt gegen die Autorschaft Hippolyts. Wie wir gesehen, ist in c. 11 und c. 15 von der Behandlung der sündigenden Christen die Rede. Die Verordnungen lauten näherhin, dass diejenigen, welche die verbotenen Handlungen nach der Taufe begehen, von der Kirche ausgeschlossen werden sollen, bis sie Busse thun. Die Schrift kennt also eine kirchliche Rekonziliation der sündigenden Christen, und zwar nicht etwa nur bei kleineren, sondern bei schweren Vergehen, nach c. 11 bei der Anfertigung von Götzenbildern, nach c. 15 bei Hurerei, Kuppelei u. dergl. Zum Glück sind wir über die Stellung, die Hippolyt in dieser Beziehung beobachtete, gut unterrichtet. Aus den Philosophumenen IX, 12 ist bekannt, dass er wegen Zulassung der Unzüchtigen zur Busse und Verzeihung und einiger anderer Differenzen von Papst Kallistus und der katholischen Kirche sich trennte. Hippolyt hat daher den Schlusssatz von c. 15 sicher nicht geschrieben. Aber auch die zweite Hälfte von c. 11 zeugt gegen ihn. Der Kanon handelt zwar nicht von eigentlicher Idololatrie, über deren Behandlung in der römischen Kirche wir nähere Nachrichten haben. Bei dem strengen Standpunkt indessen, den er gegenüber der Unzuchtssünde einnahm, werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir ihm dasselbe Verfahren gegenüber der Idololatrie im weiteren Sinne oder der Beihilfe zum Götzendienst zuerkennen [1]).

---

1) Duchesne erkannte in der Besprechung der Schrift von Achelis im Bulletin critique 1891 p. 41–46 dies richtig und schloss deshalb seine Ausführung mit den Sätzen: entweder sei Hippolyt nicht der Autor der Philosophumenen, oder man müsse das scheinbar so feste Band, das die Anklagen des antikallistischen Pamphlets mit den Diatriben Tertullians in der Schrift De pudicitia verbinde, zerschneiden oder die Echtheit der KH fallen lassen und die Schrift, da sie die Disziplin der römischen Grosskirche bezeuge, einem der damaligen Päpste, Viktor, Zephyrin oder Kallistus zuschreiben. Batiffol entscheidet sich im dritten Sinn und erklärt in den Anciennes littératures chrétiennes 1897 p. 159 die KH für ein Synodal-

Zu dem gleichen Ergebnis führt endlich eine nähere Betrachtung des Anfanges des Abschnitts, eine Vergleichung der KH c. 10 mit dem entsprechenden Teil der KO c. 40. Die Stücke mögen vor allem im Wortlaut folgen.

KH	KO
Illi, qui ecclesiam frequentant eo consilio, ut inter Christianos recipiantur, examinentur omni cum perseverantia, et quam ob causam suum cultum respuant, ne forte intrent illudendi causa. Quodsi vero aliquis in fide vera advenerit, recipiatur cum gaudio interrogeturque de opificio, instruaturque per diaconum discatque in ecclesia renuntiare satanae et pompae eius toti. Hoc autem observetur omni tempore, quo instruitur, antequam cetero populo adnumeretur. Si est servus heri idololatrae, invito hero ne baptizetur; contentus sit, quod Christianus est. Quodsi moritur necdum ad donum admissus, a cetero grege ne separetur.	Diejenigen nun, welche in den neuen Glauben eingeführt werden sollen, um das Wort zu hören, mögen zuerst zu den Lehrern hingeführt werden, bevor das Volk hinkommt, und man möge nach dem Grund der Sache fragen, nämlich weshalb sie sich dem Glauben zugewandt haben. Und es mögen die für sie zeugen, welche sie hingeführt haben, ob sie die Kraft besitzen, das Wort zu hören. Man möge aber fragen, welcher Art ihr Leben ist, entweder ob er eine Frau hat, oder ob er Sklave eines Gläubigen ist und sein Herr es ihm gestattet hat; dann möge er hören. Wenn sein Herr nicht für ihn zeugt, dass er gut ist, so möge er ausgestossen werden. Wenn sein Herr ein Heide ist, so belehre ihn, dass er seinem Herrn zu Gefallen sei, damit kein Ärgernis entstehe.

Es ist unschwer zu erkennen, auf welcher Seite hier die ursprünglichere Fassung liegt. Schon die Sprache ist ziemlich deutlich. Die Ausdrücke ecclesiam frequentare und cultum respuere in den KH weisen in der Zeit entschieden über die entsprechenden Worte der KO: in den neuen Glauben eingeführt werden und dem Glauben sich zuwenden,

---

werk der römischen Kirche um das Jahr 195. In der That muss von Hippolyt abgesehen werden. Mit ihm fällt aber auch der für die Theorie vom hohen Alter der Schrift massgebende Grund.

herab. Hinsichlich der Anlage oder Gedankenfolge verhält es sich mit dem Stück ähnlich wie mit dem ganzen Abschnitt. Die KH lassen eine Ordnung, wie man sie nicht bloss von einem Meister, wie Hippolyt, sondern auch von einem geringeren Autor als Originalschriftsteller zu erwarten hat, nur allzusehr vermissen. Es mag noch hingehen, dass gleich auf freudige Aufnahme erkannt wird, nachdem die Frage nach der Ursache der Bekehrung zur Zufriedenheit beantwortet ist, da man die Aufnahme als eine durch jene Antwort bedingte vorläufige sich denken kann. Immerhin aber fällt die Bemerkung auf, da unmittelbar nach ihr von Prüfung die Rede ist. Noch mehr erregt Anstoss, dass als Gegenstand der Prüfung das opificium oder artificium bezeichnet wird, während dieses später, in c. 11, eingehender zur Sprache kommt. Ebenso erregt nicht geringes Befremden, was weiter folgt, der Proselyt solle von dem Diakon lernen, renuntiare satanae et pompae eius toti, und die daran sich schliessende Bemerkung, dies habe durch die ganze Dauer des Katechumenates zu geschehen [1]). All dies fällt über den Rahmen des am Anfang deutlich gezeichneten Programmes hinaus, und wie eine derartige ungeordnete Darstellung nicht leicht einem Hippolyt zuzuschreiben ist, so ist auch nicht von dem Bearbeiter der KO als einem blossen Kompilator zu erwarten, dass er aus dem Chaos der KH die Ordnung schuf, in der uns das Stück in jener Schrift entgegentritt. Tadellos ist freilich auch die KO nicht. Die Frage nach dem ehelichen Stand erscheint am unrechten Platze. Der Fehler ist vermieden in den AK, die das Stück überhaupt in der besten Ordnung bieten, und so lange der kritische Grundsatz gilt, dass Schriften durch Überarbeitung hinsichtlich der Ordnung nicht gewinnen, sondern verlieren, sind daher sie als das ursprüngliche Glied

1) Der Riedelsche Text spricht hier von Zurechnung des Katechumenen zur Gemeinde (S. 205). Es ging für ihn, wie mir scheint, die Partikel antequam im Hanebergschen Text § 62 verloren.

anzusehen, während die KO mit ihrem kleinen Mangel die zweite Stelle einnimmt, die KH mit ihrer Unordnung die dritte. Das Verhältnis der Schriften offenbart sich also hier mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit. Zudem zeugt wiederum nicht bloss die Form, sondern auch der Inhalt des Stückes unbedingt gegen Hippolyt. Nach den KH soll der Sklave eines Heiden nicht getauft werden dürfen, wenn der Herr es nicht wolle. Die Verordnung ist, so wie sie dasteht, nicht anders als ungeheuerlich zu bezeichnen, und sie hat wohl in der ganzen christlichen Litteratur nicht ihresgleichen. Wir treffen vom 5. Jahrhundert an, näherhin seit der Zeit der AK (can. 82), Verordnungen, nach denen ein Sklave gegen den Willen seines Herrn nicht Geistlicher werden sollte, und man begreift dies. Eine Bestimmung, wie die hier in Rede stehende, ist mir aber bisher nicht begegnet, und sicher ist sie bei ihrem auf christlichem Standpunkt geradezu barbarischen Inhalt nicht einem hochangesehenen Kirchenlehrer des 3. Jahrhunderts zuzuschreiben. Man wird den Anstoss vielleicht zu heben suchen, indem man die Stelle in einem erträglicheren Sinn interpretiert. Der Wortlaut ist indessen zu bestimmt, als dass mit der Exegese nachzuhelfen wäre. Man muss daher, wenn man allenfalls an der Echtheit festhalten will, da Hippolyt den Satz nicht geschrieben haben kann, den Text ändern, und wenn man in dieser Richtung noch weiter geht, als Achelis bereits gegangen ist, verlieren wir dann für eine haltbare Kritik nicht allen festen Boden unter den Füssen?

Ich gehe nicht weiter. Das Vorstehende ist mehr als hinreichend, um zu erkennen, dass die KH nicht von Hippolyt herrühren können, auch nicht die Vorlage der KO sind, vielmehr von ihr abhängen und, da diese Schrift ihrerseits auf den AK ruht, einer ziemlichen späten Zeit angehören, dass ihr Autor im vollen Sinn des Wortes ein homo vulgaris war, wie ihn Rahmani (S. XXXV) bezeichnet. Bei den vielen Anzeichen eines späteren Ursprunges, die sie ent-

halten, liessen sich bald Stimmen vernehmen, welche die Echtheit bezweifelten oder verwarfen. Die Urteile mögen nicht viel zu bedeuten haben, da sie nicht näher begründet wurden, vielleicht auch nicht auf eine genauere Untersuchung der Schrift zurückgehen. Ich lasse sie deshalb hier auf sich beruhen. Aus dem gleichen Grunde ist aber auch von den Stimmen abzusehen, die auf Echtheit lauten. Eine Ausnahme macht indessen Achelis, der allein sich eingehender mit der Schrift beschäftigte. Seine Theorie ist zwar bereits im Bisherigen hinlänglich widerlegt. Bei der vielfachen Zustimmung aber, die ihr zu teil wurde, und bei der grossen Bedeutung, welche die Frage nach der Echtheit oder der Zeit der KH für die Wissenschaft hat, ist sie noch weiter zu beleuchten. Hat doch Duchesne in der zweiten Auflage der Origines du culte chrétien 1898 die Schrift wegen ihres vermeintlichen hohen Alters in die Reihe der Dokumente aufgenommen, die er seiner Ausführung beigab!

Achelis meinte nicht bloss die Schrift der Zeit Hippolyts zuweisen und als Arbeit des Kirchenlehrers nachweisen, sondern sogar auch genau die Zeit angeben zu können, in der sie entstanden sei, da Hippolyt sie beim Bruch mit der katholischen Kirche verfasst und gleichsam als Morgengabe seiner neuen Gemeinde dargebracht habe, am wahrscheinlichsten gleich im Jahre 218, spätestens 222 (S. 267). Die Zeitbestimmung möchte hingehen, wenn es zweifellos sicher wäre, dass die Schrift von Hippolyt herrührt, da jener Moment im Leben des Kirchenlehrers als passender Anlass zur Aufstellung einer Kirchenordnung anzusehen sein mag. Bei einer Schrift aber, deren Echtheit so gewaltigen Bedenken unterliegt, ist es mehr als angezeigt, Mass zu halten, und wer die Grenzen des Beweisbaren so sehr überschreitet, wie es Achelis mit jener Datierung gethan, auch wenn sie in ihrem weiteren Rahmen genommen wird, darf sich nicht wundern, wenn ihm das Wort entgegengehalten wird: Qui nimium probat, nihil probat. In der That hat Achelis

nichts bewiesen. Seine Argumente beruhen alle mehr oder weniger auf der Voraussetzung der Echtheit der KH, und zu dieser kam er durch die weitere Voraussetzung, die KH seien die Quelle der KO und der AK oder sie nehmen in dem Schriftencyklus die erste Stelle ein. Den Beweis dafür meinte er allerdings durch die Nebeneinanderstellung der Texte erbracht zu haben, und zwar einen Beweis ad oculos, der stärker sei, als es Auseinandersetzungen sein können (S. 27). In Wahrheit aber bietet die Synopsis keinen Beweis. Sie zeigt nur, dass die Schriften formal in dem Verhältnis zu einander stehen, dass die KO in dem Cyklus die Mitte einnimmt. Über die Richtung des Cyklus aber giebt sie keinen Aufschluss. Das Verhältnis kann ebenso gut sein: AK VIII — KO — KH, wie umgekehrt: KH — KO — AK VIII. Wie die Schriften sich wirklich entwickelten, ist auf Grund des formalen Verhältnisses erst zu untersuchen. Die Theorie ruht somit auf einer falschen Voraussetzung. Der Fehler liegt offen da, und auch Achelis musste ihn anerkennen, als er von mir auf ihn hingewiesen wurde. Die Beziehung, die er in seiner Synopsis zwischen den Texten herstellte, schreibt er in der Zeitschrift f. KG. XV, 3, sei eine rein formale; hiernach können sowohl die KH wie die AK als Urschrift angesehen werden. Obwohl demnach die Grundlage falsch ist, von der aus er zu seiner Ansicht gelangte, die er wenigstens allein als Beweis für sie vorbrachte, so glaubte er aber doch seine Theorie festhalten zu können. Nach seiner Überzeugung, fügte er jener Erklärung bei, werde jeder Kenner der Kirchengeschichte, der die Schriften ruhig auf sich wirken und aus jeder von ihnen ein Bild der zu Grunde liegenden Verhältnisse sich entstehen lasse, der Verfassung, des Kultus und der Lebensverhältnisse der Christen, sich dafür entscheiden, dass die KO älter sei als die AK, die Grundschrift der KH (d. h. die KH in der von ihm zurechtgestellten Form) älter als die KO. Die Sache erscheint nicht wenig bedenklich. Eine falsche Rechnung

führt in der Regel zu einem unrichtigen Ergebnis. Da indessen bisweilen auch das Gegenteil zutrifft, so liegt vielleicht auch hier ein Ausnahmefall vor. Achelis versichert uns dies. Man mag auch seiner Andeutung Glauben schenken, dass er seine bezügliche Überzeugung nicht erst damals, als ihm sein Fehler nachgewiesen wurde, sondern schon früher gewonnen, obwohl er in diesem Fall von einer grossen Fahrlässigkeit im Ausdruck nicht freizusprechen ist, sofern er dann nicht sagen durfte, mit der Synopsis der Texte sei der Beweis über die Richtung der Schriften erbracht, da er hier eigentlich erst anfängt. Allein mit dem Meinen, und wenn es auch die Form der Überzeugung annimmt, ist noch nichts ausgerichtet. Es genügt auch nicht, die Schriften ruhig auf sich wirken lassen. Die Schriften sind vielmehr gründlich auf ihre Zeit und ihr gegenseitiges Verhältnis zu prüfen. Achelis giebt uns freilich noch die weitere Versicherung, diese Arbeit für ein Glied gethan, die KH auf ihre Entstehungsverhältnisse untersucht zu haben, und es ist richtig, dass er die Aufgabe unternahm. Ebenso richtig ist aber auch, dass das Unternehmen völlig misslungen ist. Die Verwirrung und Verwüstung, die er in der Schrift annimmt, ist derart, dass ein mehr als gewöhnlicher Glaube dazu gehört, um die Beseitigung der Schäden für möglich zu halten. Die Theorie scheitert auch, wie wir gesehen, an den meisten Punkten in handgreiflicher Weise. Und bei aller unglaublichen Kühnheit wird das angestrebte Ziel nicht einmal erreicht. Wenn man die Schrift auch in dem Umfang und in der Ordnung nimmt, auf die Achelis sie glaubte zurückführen zu sollen, so enthält sie immer noch ziemlich viele Bestandteile, die uns unbedingt nötigen, sie Hippolyt abzuerkennen und einer späteren Zeit zuzuweisen. Achelis beachtete sie nicht oder wusste sie nicht in ihrer Bedeutung zu würdigen, da er auf Grund der Synopsis der Texte zu rasch in die Überzeugung sich hineinlebte, Mittel und Wege gefunden zu haben, die Schrift mit

Sicherheit dem berühmten Kirchenlehrer zuschreiben zu können, zu ausschliesslich mit ihr allein sich beschäftigte und nicht zugleich auch die verwandten Schriften näher ins Auge fasste. Dazu kommt der weitere Missstand, dass die Schrift, mit der er den Anfang machte, bei ihrer schlechten Überlieferung oder bei der unzureichenden Edition, die sie bisher gefunden, unter allen am wenigsten geeignet ist, für sich allein ein sicheres Urteil zu ermöglichen und vor Missgriffen zu bewahren. Unter diesen Umständen wäre es geradezu fast ein Wunder, wenn der kühne Wurf gelungen wäre, und dies um so mehr, als Achelis die Arbeit als Neuling auf dem Gebiet der litterarhistorischen Kritik unternahm. Später liess er sich allerdings auch noch in eine Erörterung der weiteren Schriften ein, um, wie er selbst bemerkt, eine bisher unterlassene Voruntersuchung nachzuholen (Z. f. KG. XV, 6). Lässt sich denn aber die natürliche Ordnung nur so ohne weiteres umkehren, und eine Aufgabe, die am Anfange stehen sollte, an das Ende rücken? Wenn man Achelis hört, könnte man versucht sein dies zu glauben. Es werden in der Zeitschrift f. KG. XV, 21—43 nicht weniger als fünfzehn Gründe vorgebracht, die seine Ansicht als die richtige beweisen sollen, und überdies zum Teil in einem Tone vorgetragen, als ob man nur bei Unverstand und Unkenntnis zu einer anderen Auffassung gelangen könnte. Bei näherer Prüfung stellt sich aber die „nachgeholte Voruntersuchung“ in einem ganz anderen Lichte dar. Kein einziges der Argumente ergiebt für das fragliche Verhältnis der Schriften einen Beweis; manche, und meistens gerade diejenigen, die mit grösster Emphase geltend gemacht werden, sind positiv falsch, indem die Geschichte nachweisbar das gerade Gegenteil von dem bezeugt, was sie besagen oder voraussetzen. Die Gründe wurden alle der Reihe nach im Historischen Jahrbuch 1895 S. 489—506 gewürdigt. Einige finden auch durch die Darlegung, die über einzelne Punkte der altchristlichen Disciplin

oben zu geben war, ihre Erledigung (vgl. S. 35 ff.). Ich gehe daher jetzt nicht weiter auf sie ein. Nur über ein paar Punkte sei eine kurze Erklärung hier beigefügt. Die Bemerkung der KH c. 6 und der KO c. 34 über die Erlangung des Presbyterats und Diakonats durch das bei ernstlicher Verfolgung abgelegte Bekenntnis wird von Achelis als zweifellos urchristlich und als sicheres Zeichen des höheren Alters der Schriften gegenüber den AK ausgegeben (S. 30). Mit Bezug auf die Stellung, welche die beiden Schriften im Unterschied von den AK zum Soldatenstand einnehmen, wird bemerkt, wer dieser Schrift die Priorität zuerkennen wolle, habe eine heidnische Armee nach dem 5. Jahrhundert nachzuweisen, welche die Kirche zu ihrer vorkonstantinischen Strenge zurückzukehren gezwungen habe (S. 37). Die Stellung der Schriften zu der Agape giebt Achelis zu der Bemerkung Anlass, bei meiner Auffassung müsse man eine allmählich in Abgang gekommene Übung der Urkirche in der Zeit nach dem 5. Jahrhundert eine Neugeburt erleben lassen (S. 41). Welche Bedeutung aber diese Argumente haben, zeigt jetzt urkundlich die neu aufgefundene Schrift, indem das Testament in allen drei Punkten nicht auf der Seite der AK, sondern auf der Seite der KO und der KH steht.

Nach der bisherigen Ausführung kann es nicht mehr viel zu besagen haben, dass die Schrift den Namen Hippolyts an der Spitze trägt. Pseudepigraphen sind ja nichts Seltenes, und hier hat man mehr Grund, an der Wahrheit der Überschrift zu zweifeln, als in vielen anderen Fällen. Wahrscheinlich hätte man nie viel auf die Überschrift gebaut, wenn der erste Herausgeber sie richtig wiedergegeben hätte. Sie lautet nämlich nach der bereits (S. 236) erwähnten Anrufung der Trinität: Hi sunt canones ecclesiae cum praeceptis, quae scripsit Hippolytus, princeps episcoporum Romae, secundum mandata apostolorum, ex parte spiritus sancti, qui loquebatur per eum; sunt autem hi canones

numero triginta octo. Haneberg hat statt princeps episcoporum Romae in seiner Übersetzung summus episcopus Romae. Die Übersetzung ist aber unrichtig und offenbar nur durch das Streben bedingt, die Schwierigkeit zu beseitigen, welche der genaue Wortlaut der Echtheit der Schrift bereitet, die Haneberg annahm. Der Text bietet deutlich: princeps episcoporum Romae, und man darf davon um so weniger abgehen, als Hippolyt in der Subscription nach der Übersetzung Hanebergs als primus patriarcharum urbis magnae Romae bezeichnet wird, und Abulbarakat, der Verfasser eines Nomokanon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, die Schrift, wie wir durch Haneberg S. 5 erfahren, mit den Worten anführt: Canones, quos composuit Hippolytus, princeps episcoporum Romae, secundum mandata dominorum nostrorum apostolorum ex auctoritate Domini nostri Christi; sunt autem 38 canones. Hippolyt erscheint also als princeps episcoporum Romae. Was heisst aber dies? Achelis übersetzt: der oberste der römischen Bischöfe, und interpretiert: der Patriarch von Rom (S. 213). Das dem princeps entsprechende arabische Wort (rais) hat in der That zunächst jene Bedeutung. Hier aber kann es sie unmöglich haben, weil Rom nur einen Bischof hat und man von einem obersten der Bischöfe vernünftigerweise nur da reden kann, wo es eine Mehrheit von Bischöfen giebt. Es ist auch nicht etwa römisch im Sinn von abendländisch zu nehmen. Die Auffassung ist an sich nicht wahrscheinlich, und sie hat zudem den Wortlaut der Schrift gegen sich, da diese nicht, wie Achelis (S. 212) übersetzt, von episcopi Romani, sondern, wie mir mein Kollege Seybold mitteilt und jetzt auch die Übersetzung von Riedel (S. 200) bestätigt, von episcopi Romae spricht. Das fragliche Wort kann nach dem Kontext nur die Bedeutung einer Zahl haben, und wenn es die Lexika auch nicht in dieser Bedeutung aufführen, so dürfen wir sie ihm doch unbedenklich zuerkennen, weil es anders nicht zu verstehen ist und die Schrift selbst sie ihm

giebt. Denn die Subscription hat primus statt princeps, und sie zeigt noch mit aller Deutlichkeit, dass der princeps episcoporum nicht einfach als Patriarch zu verstehen ist, wie Achelis meint, da sie ausdrücklich von primus patriarcharum redet. Man kann fragen, ob die Unterschrift denselben Ursprung hat wie die Überschrift. Jedenfalls ruht sie wenigstens auf dieser, und ihrem Autor ist sicherlich so viel Sprachkenntnis zuzuschreiben, dass von ihm eine richtige Interpretation sich erwarten lässt.

Hippolyt wird demgemäss als erster Bischof von Rom bezeichnet, und die Angabe enthält einen groben Verstoss gegen die Geschichte. Das mag uns mit Verdacht gegen die Schrift erfüllen, die sich mit einem so plumben Irrtum in die Welt einführt; es kann und darf uns aber nicht abhalten, die Bemerkung zu nehmen, wie sie sich giebt. Es besteht kein Grund und kein Recht, einem Unbekannten eine bessere Kenntnis zuzuschreiben, als er selbst an den Tag legt, und hier liegt dazu um so weniger ein Anlass vor, als der Irrtum nicht vereinzelt ist. In zwei alten Schriften finden wir Hippolyt als Schüler der Apostel, γνώριμος τῶν ἀποστόλων, erwähnt, in der Historia Lausiaca c. 148 und in der Vita Euthymii Cyrills von Scythopolis [1]). Der Ausdruck ist zwar verschieden, die Sache aber die gleiche; denn als erster Bischof von Rom wird Hippolyt zugleich zum Apostelschüler. Als solcher erscheint er überdies auch in den KH selbst.

Die Überschrift bemerkt weiter, Hippolyt habe die Kanones geschrieben secundum mandata apostolorum ex parte spiritus sancti, qui loquebatur per eum. Die Worte enthalten eine Illustration zu den vorausgehenden. Der princeps episcoporum Romae war Zeitgenosse der Apostel und konnte als solcher ihre mandata hören und aufzeichnen.

---

1) Migne PG 33, 1251. Opp. Hippolyti ed. Fabricius 1716 t. I p. IX. Lightfoot, S. Clement of Rome 1890 II, 338, 343.

Die KH wollen also durch Vermittlung Hippolyts auf die Apostel zurückgehen. Achelis möchte freilich die Worte anders deuten. Er meinte, sie seien zu verstehen nach c. 23 § 252: Fratres nostri episcopi in suis urbibus singula quaeque secundum mandata apostolorum patrum nostrorum disposuerunt, quae omnia propter defectum officii nostri commemorare non possumus; und das sei keine litterarische Fiktion, sondern ein Ausdruck der um 200 im Westen verbreiteten Vorstellung, dass alle wichtigen Institutionen der Kirche schon von den Aposteln herstammten, so dass ein Bischof, der eine Kirchenordnung schreibe, im Grunde nichts anderes verordne, als was die Apostel schon gesagt haben (Z. f. KG. S. 23 Anm.). Die Erklärung ist notwendig, wenn man von der Echtheit der KH ausgeht. Dieser Umstand macht sie aber gerade nicht wenig verdächtig, und bei näherer Prüfung stellt sie sich unbedingt als unzulässig dar. Der Kanon 23 ist keineswegs so ohne weiteres in dem von Achelis angenommenen Sinn zu verstehen; meines Erachtens sind im Gegenteil die mandata apostolorum im eigentlichen Sinn zu nehmen. Indessen mag es sich damit so oder anders verhalten, von dem Kanon ist hier ganz abzusehen. Er hätte in der obschwebenden Frage erst dann etwas zu bedeuten, wenn die Überschrift dunkel oder zweideutig und ihr Sinn erst durch Vergleichung paralleler Stellen zu bestimmen wäre. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die Überschrift ist für sich selbst durchaus klar. Wie die Bemerkung, dass Hippolyt secundum mandata apostolorum schrieb, auf den princeps episcoporum Romae ein Licht zurückwirft und uns nötigt, die Worte streng zu nehmen und nicht mit Haneberg in einen summus episcopus Romae zu verflüchtigen oder mit Achelis zu einem Patriarchen zu machen, so empfängt sie umgekehrt Licht von dieser Stelle, da Hippolyt nach ihr als Apostelschüler erscheint und demgemäss mandata apostolorum im eigentlichen und vollen Sinn des Wortes erhalten haben kann und erhalten haben

wird. Und dass die Überschrift wirklich so zu verstehen ist, zeigt noch weiter die Schlussbemerkung, Hippolyt habe in Kraft des hl. Geistes geschrieben, der durch ihn gesprochen habe; denn eine solche Aussage weist doch deutlich genug auf einen Apostelschüler oder einen Mann hin, der als Glied des apostolischen Kreises galt.

Die Überschrift besagt hiernach: Hippolyt, der erste der römischen Bischöfe und als solcher Zeitgenosse der Apostel, habe secundum mandata apostolorum Kanones verfasst, und es liegt auf der Hand, dass sie ein schlechtes Zeugnis für die Autorschaft Hippolyts abgiebt, dass sie mehr gegen als für sie spricht. Achelis sucht der Instanz mit der Erklärung sich zu entziehen, dass die Überschrift im wesentlichen nicht ursprünglich, sondern eine spätere Zuthat sei. Von Wichtigkeit, meint er, können für uns nur die zwei positiven Angaben sein, der Titel: Canones ecclesiae et praecepta, und der Verfasser: Hippolytus, princeps episcoporum Romanorum (oder vielmehr Romae), und als sicher gilt ihm nur die erste, indem er bemerkt, dass sich gegen ihre mögliche Echtheit keine begründeten Einwendungen werden machen lassen, desto mehr Bedenken aber gegen die zweite Notiz sich erheben (S. 213). Er will die Schrift deshalb zunächst nur so betrachten, als wäre sie namenlos überliefert, meint aber auch, aus ihrem Inhalt den Ursprung in Rom und die Abfassung durch Hippolyt sicher beweisen zu können. Die Aufgabe, die er sich damit stellte, ist keine geringe, und wenn er dadurch zu ihr sich ermuntert fühlen mochte, dass Ähnliches in der letzten Zeit wiederholt versucht wurde, so weiss man andererseits, dass die Versuche fast alle misslungen sind. Da durch die bisherige Ausführung die Autorschaft Hippolyts schon unbedingt ausgeschlossen ist, so lässt sich bereits erschliessen, wie es mit seinen Argumenten sich verhalten wird. Ich habe dieselben auch schon geprüft, in der Hauptsache in der Monographie über die AK 1891 S. 272—278, im einzelnen in der Theolog.

Quartalschrift 1893 S. 642—663 (SA. S. 43—64). Ich verweise darauf. Bei dem Stand der Frage ist indessen auch hier auf die Beweisführung kurz einzugehen, und um eine etwaige Nachprüfung zu erleichtern, mögen die Argumente in der Reihenfolge erörtert werden, in der sie von Achelis vorgebracht wurden.

Grundlegend für die Zeitbestimmung soll der Kanon 6 mit der bekannten Verordnung sein, dass man die Priesterwürde durch ein mit Strafen verbundenes Bekenntnis erlange; er soll ein volles Zeugnis für die Entstehung der Schrift im Zeitalter der Christenverfolgung ablegen (S. 217). Die völlige Nichtigkeit des Argumentes zeigt jetzt das Testament.

Für eine nähere Zeitbestimmung sowie für die Bestimmung der Heimat der Schrift wird dann eine ganze Reihe von Punkten geltend gemacht, die teils der Verfassungsgeschichte, teils der Geschichte des Kultus und der Sitte angehören.

1. Der Abschnitt über den Klerus soll in das erste Drittel des 3. Jahrhunderts führen. Dabei wird vorausgesetzt, dass der Subdiakon in der Schrift ursprünglich keine Stelle hatte und dass die Schrift im Abendland entstand (S. 219). Jene Voraussetzung ist aber, wie wir bereits gesehen, unstatthaft; und wie es mit dieser steht, wird das Weitere ergeben.

2. Der Verfasser soll sichtlich bemüht sein, durch allerlei Ehrenvorrechte die Stufenfolge Bischof—Presbyter—Diakon einzuprägen (S. 219). Achelis nimmt hier eine Tendenz wahr, die sich meinen Augen entzieht, die wohl überhaupt kein unbefangener Beobachter entdecken wird, gegen deren Vorhandensein auch nicht weniger als alles spricht, da zur Zeit Hippolyts die fragliche Stufenfolge schon länger so fest ausgebildet war, dass sie nicht mehr erst eingeprägt zu werden brauchte.

3. Von besonderer Wichtigkeit soll der „enthusiastische“ Zug sein, der den KH anhafte, indem alle charismatisch begnadeten Personen sowie alle Konfessoren in den Bereich des Klerus gezogen werden (S. 220) und zahlreiche Beispiele beweisen, dass damals die Autorität der Konfessoren nach ihrer Aufnahme in den Klerus hin tendierte (S. 221—226). Das letztere ist insoweit richtig, als die Konfessoren bei der Aufnahme in den Klerus einen Vorzug genossen, gewissermassen auch ein Recht auf die Aufnahme sich erwarben. Das versteht sich indessen so sehr von selbst, dass es kaum eingehender erhärtet zu werden brauchte. Was aber hier die Hauptsache ist, dass das Bekenntnis einen Ersatz für die Ordination bildete, beweist keines der beigebrachten Beispiele und keine der angeführten Stellen; nach der Litteratur des 3. Jahrhunderts wurden die Bekenner bei der Aufnahme in den Klerus im Gegenteil noch ordiniert. Im übrigen genügt es auch hier wieder einfach auf das Testament zu verweisen, in dem der „enthusiastische“ Zug ebenso weit geht als in den KH.

4. Das Schweigen über die Beteiligung des Klerus an der Bischofswahl soll so bedeutsam sein, als wenn das Gegenteil ausdrücklich erklärt wäre; die Bischofswahl liege gänzlich in der Hand der Gemeinde, während sie nach Cyprian durch Klerus und Gemeinde sich vollziehe und die anwesenden Bischöfe ihre Zustimmung erteilen (S. 226). Die Erklärung ist sicher unrichtig. Die Annahme, dass man zu der Zeit, wo der Bischof durch die Gemeinde gewählt wurde, den Klerus der Gemeinde von der Wahl ausgeschlossen habe, hat so sehr alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, dass sie nicht weiter zu widerlegen ist, und wenn man den Widersinn den KH zuschreiben will, hat man alle Ursache, auch anderweitige Beweise für ihn beizubringen. Man wird sich vergeblich darum bemühen, weil die Annahme wie die Natur der Dinge so auch die Überlieferung gegen sich hat. Man hat den Beweis aber auch nicht notwendig,

da in dem Satz der KH c. 2: Episcopus eligatur ab omni populo, der Klerus nicht auszuschliessen, sondern vernünftigerweise einzubegreifen ist. Der Ausdruck populus bezeichnet in den KH da, wo er unmittelbar in Beziehung oder im Gegensatz zum Klerus steht, wohl die Gemeinde der Laien. Wo aber, wie in jenem Satz, diese Beziehung fehlt, kann er in dem weiteren Sinn der Gesamtgemeinde verstanden werden, und wenn, wie in unserem Fall, die andere Auffassung zu einem Wiedersinn führt, muss er so genommen werden. Die Sache unterliegt trotz der zuversichtlichen gegenteiligen Erklärung von Achelis keinem Zweifel. Oder sollen wir etwa auch die AK den Klerus von der Bischofswahl ausschliessen lassen, da sie ebenso wie die KH den Bischof von dem ganzen Volke wählen lassen, indem sie VIII, 4 schreiben: ἐπίσκοπον . . . ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκλελεγμένον?

Der Kanon 2 soll sein Alter noch weiter dadurch an den Tag legen, dass er die Bischofsweihe einem Bischof oder einem Presbyter zuerkenne. Dem Presbyter wird in c. 4 die Vollmacht zur Ordination zwar ausdrücklich abgesprochen. Es liegt also ein klaffender Widerspruch vor. Achelis meint aber den Gegensatz ausgleichen zu können, indem er die Bestimmung in c. 2 auf Ausnahmefälle beschränkt, und hält die Stelle als Anzeichen hohen Altertums fest (S. 227). Das Verfahren ist offenbar unzulässig. Die Ausnahme müsste bei der grossen Bedeutung der Sache irgendwie angedeutet sein, wenn sie anzunehmen sein sollte. Das Argument leidet aber noch an einem anderen und grösseren Gebrechen. Die KH sagen das gar nicht, was Achelis sie sagen lässt; denn nach dem bisherigen Text, mit dem auch der Riedelsche übereinstimmt, wird unus ex episcopis et (nicht vel oder aut) presbyteris mit der Vornahme der Bischofsweihe beauftragt. Das ist freilich, wenn das Wort presbyteri hier nicht etwa ein pleonastisches Synonym zu episcopi ist, ein Widersinn, da man nicht Einen aus zwei Reihen von Personen zumal wählen kann, und wenn

man jene Deutung nicht als zulässig findet, sieht man sich bei der Stelle dringend auf eine Emendation hingewiesen. Bevor man aber eigenmächtig eine Konjektur aufstellt, hat man sich um die weitere Überlieferung der Schrift zu bekümmern, und so lange man nicht in der Lage ist, diese ganz zu überblicken, hat man bei der Lesart der durch Bunsen (Hippolytus und seine Zeit 1852 I, 525 ff.) verwerteten Handschrift der Bodleiana sich zu beruhigen, welche die Stelle in der Form bietet: „Und sie sollen einen von den Bischöfen und einen von den Presbytern wählen, und diese sollen die Hand auf sein Haupt legen," da dieser Text, wenigstens zur Not, mit c. 4 sich vereinbaren lässt, während die Konjektur oder Deutung von Achelis mit ihm unverträglich ist. Die weitere handschriftliche Forschung bestätigt vielleicht den Hanebergschen und Riedelschen Text, und wenn die Stelle einmal kritisch gesichert ist, wird die Zeit da sein, sie ernstlich zu erörtern. Vorerst lässt man sie besser auf sich beruhen, und jedenfalls darf man sie nicht so deuten und pressen, wie es durch Achelis geschah.

5. Die Bezeichnung des Bischofs als Nachfolger der Apostel im Weihegebet c. 3 soll den abendländischen Ursprung der KH sehr wahrscheinlich machen, da die Theorie von dem apostolischen Bischofsamt occidentalisch sei (S. 228). Wie wenig aber hier eine abendländische Eigentümlichkeit zu erkennen ist, zeigt Hegesipp, der, obwohl Orientale, der erste ist, von dem wir wissen, dass er, in der Anfertigung eines Papstkataloges, einen historischen Beweis für die apostolische Succession der Bischöfe unternahm [1]).

6. Da die im 2. Jahrhundert zu Tage tretende Sitte, den eucharistischen Gottesdienst nur am Sonntag zu feiern, überschritten und das durch Cyprian bezeugte Stadium der

1) Vgl. über diesen Papstkatalog Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), 373—390; Weizsäcker, Hegesippus, in der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche 3. A. VII (1899), 531—535.

täglichen Liturgie noch nicht erreicht sei, so liege es nahe, die Schrift in jene Übergangszeit und zwar in den Occident zu verlegen (S. 228). Man braucht sich aber nur vor Augen zu halten, was noch Augustin Ep. 54 c. 2 und Sokrates H. E. V, 22 über die Verschiedenheit der bezüglichen Praxis sagen, um zu erkennen, wie gefährlich es ist, aus dem Punkt nach der einen oder anderen Seite einen Schluss zu ziehen.

7. Da die KH bei der Kommunion nicht, wie die Didache, Justin und noch Dionysius von Alexandrien, das Amen kennen, mit dem die ganze Gemeinde auf das entsprechende Gebet des Liturgen antwortete, sondern dasjenige, das der einzelne Gläubige beim Empfang der Eucharistie spreche und das für Rom zuerst Papst Kornelius bezeuge, sei unter Voraussetzung der Entstehung der Schrift in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts ihre Abfassung im Gebiete der römischen Sitte zu suchen, der Ursprung in Alexandrien ausgeschlossen (S. 229). In Wahrheit besteht kein Grund, in dieser Beziehung einen Gegensatz oder eine Entwicklung in der Art anzunehmen, dass das eine Amen durch das andere abgelöst und verdrängt worden wäre, so dass von dem Punkt aus ein Schluss auf die Zeit sich ziehen liesse. Die AK, die Schrift, die uns zuerst eine vollständige Beschreibung der Liturgie bietet, haben beide Amen (VIII, 13). Sie entstanden zwar erst um 400. Die Liturgie aber, die sie bieten, reicht im wesentlichen sicher ziemlich weit zurück, ohne Zweifel bis in die Zeit Dionysius des Grossen, vielleicht noch weiter, und jedenfalls beweisen die AK, dass, wenn je das zweite oder besondere Amen später entstand, das erste oder gemeinschaftliche durch dasselbe nicht aufgehoben wurde, da es sonst in der Schrift schwerlich einen Platz erhalten hätte. Sicher kamen beide Amen in die Liturgie, sobald diese eine weitere Ausbildung erfuhr, und wenn eines da und dort in der Litteratur nicht erwähnt wird, so hat dies nicht darin seinen Grund, dass es in der

betreffenden Zeit oder Kirche noch nicht bestand, sondern in dem Charakter der bezüglichen Berichte, von denen keiner eine vollständige oder über die Hauptzüge hinausgehende Darstellung der Liturgie geben will. Bei Justin Apol. I, 67 hat man das besondere Amen nicht zu erwarten, weil er auf den Modus der Spendung der Kommunion nicht näher eingeht. Bei dem Brief des Papstes Kornelius an Fabius von Antiochien (Eus. H. E. VI, 43) ist aus dem Schweigen über das gemeinsame Amen nichts zu folgern, weil der Teil der Liturgie, in dem es seine Stelle hat, in dem Schriftstück nicht berührt wird. Dionysius d. Gr. betont in dem Brief an Papst Sixtus (Eus. H. E. VII, 9) nur im allgemeinen, dass der Unglückliche, von dem er handelt und der wieder getauft werden wollte, weil er die von Häretikern empfangene Taufe für ungültig hielt, bereits am Gottesdienst und an der Kommunion teilgenommen, und er hatte lediglich keinen Grund, das Amen beim Empfang der Eucharistie zu erwähnen. Dazu ist es fraglich, ob das Amen, dessen er gedenkt, überhaupt das zur Kommunion gehörige ist, und die Frage ist eher zu verneinen als zu bejahen. Der in Betracht kommende Satz lautet: Εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ ἀμήν, καὶ τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα καὶ ταύτην καταδεξάμενον καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ οὐκ ἂν ἐξ ὑπαρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι. Nach dem Amen ist hier wohl von dem Hinzutritt zu dem heiligen Tisch die Rede. Es bezieht sich aber näher und eigentlich auf die εὐχαριστία, die der Betreffende hört, und da dieses Wort sichtlich eine technische Bedeutung hat, so bezeichnet es die εὐχαριστία im eigentlichen Sinn, das grosse Dankgebet oder in der abendländischen Kirchensprache die Präfation, ein Gebet, nach dessen Beendigung die Gemeinde ebenso ein Amen sprach wie beim Gebet vor der Kommunion. Dionysius erwähnt also wahrscheinlich keines der beiden

Amen, und um so weniger kann er als Instanz gegen den orientalischen Ursprung der KH in Anspruch genommen werden. In den KH ferner versteht sich das Fehlen des gemeinsamen Amen von selbst, weil in c. 3 nur der Anfang der Liturgie gegeben und in c. 19, dem Abschnitt über die Tauffeierlichkeit, nur der Teil der Kommunion näher behandelt wird, in dem das besondere Amen seine Stelle hat. Was endlich die Didache anlangt, so begreift man vollends gar nicht, wie sie hier angerufen werden mag. Sie bietet ein Amen nur 10, 6, und dieser Vers handelt nach der Annahme von einigen Erklärern gar nicht von der Kommunion. Wenn aber die Worte: Εἴ τις ἅγιός ἐστιν. ἐρχέσθω κτλ. von der Kommunion zu verstehen sind, so fehlt immerhin das, was hier das Entscheidende ist. Das Amen bildet einfach den Schluss des Satzes und erscheint nicht als Antwort der Gemeinde auf ein mit Amen schliessendes Gebet des Priesters. Das Argument entbehrt hiernach jeglichen Grundes.

8. Ein neuer Grund, nicht unter Cyprian herabzugehen, soll darin liegen, dass in den KH c. 32 wie bei Justin das Gemeindeeinkommen lediglich den Armen zukomme, nicht auch dem Klerus, für den ein Gehalt zuerst durch die Apostolische Didaskalia und Cyprian erwähnt werde; ein Recht auf einen Anteil an den Oblationen werde durch die Schrift für den Klerus ausdrücklich ausgeschlossen (S. 229). Aber auch hier wird das Schweigen der Dokumente in einer Weise gedeutet, die keineswegs gerechtfertigt ist. Es genügt, dagegen an I Kor. 9, 13—14 zu erinnern, wo Paulus das Recht der Diener des Altares auf den Genuss der Gaben des Altares ausdrücklich anerkennt, ein Zeugnis, in Anbetracht dessen man doch wohl schwerlich von einem Aufkommen des fraglichen Rechtes im 3. Jahrhundert reden kann. Justin gedenkt in Apol. I, 65—67 allerdings nur der Unterstützung der Bedürftigen. Sein Schweigen über einen Anspruch des Klerus auf einen Teil der Oblationen ist aber

nach dem angeführten Wort des Apostels Paulus sicher nicht eine Ablehnung desselben, noch weniger eine ausdrückliche Ablehnung, für die sie Achelis erklärt (S. 192). Auch von den KH lässt sich nicht mit Sicherheit eine Ablehnung behaupten. Sie mögen c. 32 besagen, dass der, in dessen Haus die Oblationen oder das Almosen aufbewahrt werden, für die Aufbewahrung nichts verlangen solle (§ 162). Damit ist aber der schon von Paulus anerkannte Anspruch, den der Kleriker als Diener des Altares hat, nicht unvereinbar oder bestritten [1]). In dem vorausgehenden Satz: Si distribuitur oblatio, distribuatur etiam eleemosyna pro pauperibus (§ 160), wird es, wenn das Wort oblatio von den Gaben der Gemeinde zu verstehen ist, vielmehr anerkannt, da der Nachsatz, namentlich die Partikel etiam, klar andeutet, dass die Oblationen auch und sogar in erster Linie anderen zukommen. Und wenn das Wort von der Kommunion zu verstehen ist, wie nach der Übersetzung Hauebergs anzunehmen wäre, so folgt aus der Stelle immerhin noch keine Ablehnung des bezüglichen Rechtes des Klerus, da es sicher nicht schon durch eine Aufforderung zur Unterstützung der Armen in Frage gestellt wird.

9. Die Abendmahlsfeier der KH sei eine Fortbildung der Justinschen, und da noch zu Klemens Zeit in Alexandrien die ursprüngliche formlose Art der Eucharistie in Verbindung mit den gemeinsamen Mahlzeiten Sitte sei, so sei die Abfassung in Ägypten ausgeschlossen und die in der römischen Autoritätssphäre wahrscheinlich (S. 229). So würde man freilich schliessen, wenn zwei Dinge feststänaen, die Entstehung der Schrift am Anfang des 3. Jahrhunderts und die Fortdauer der ursprünglichen Verbindung der Eucharistie mit der Agape in Alexandrien bis zu derselben Zeit. Wie es aber mit jener Voraussetzung sich verhält,

1) Nach dem Riedelschen Text S. 221 hat der fragliche Satz einen derartigen Sinn, dass zu der Argumentation von Achelis gar kein Grund vorliegt.

geht schon aus dem Bisherigen zur Genüge hervor und wird sich noch weiter zeigen. Und was die fragliche Verbindung anlangt, so stützt sich Achelis auf Bigg, der sie in der Schrift The christian Platonists of Alexandria 1886 p. 103 n. 1 allerdings annimmt. Bigg trägt aber die Ansicht ausdrücklich nur mit einigem Bedenken (with some hesitation) vor, und wie wenig sicher er sich fühlt, zeigt er, indem er seine kurze Ausführung nach Aufzählung der für und wider sprechenden Punkte mit den Worten schliesst: We may infer from this perhaps that Alexandria also had clung to the primitive usage after it had been abandoned by others. Er kommt also über ein Vielleicht nicht hinaus. Achelis nimmt aber die Vermutung als festes Ergebnis und baut darauf seinen Schluss. Es genügt, den Sachverhalt klar zu stellen, um das Argument zu würdigen. Es ruht auf einem zu unsicheren Fundament, um Beachtung zu verdienen. Meines Erachtens lässt sich nicht einmal mit wirklichem Grund vermuten, dass die Kirche von Alexandrien mit der Feier der Eucharistie gegenüber der übrigen Christenheit um 200 eine Ausnahmestellung eingenommen habe. Indessen ist darauf hier nicht weiter einzugehen.

Dagegen mag noch ein anderer Punkt kurz berührt werden, der zwar bei der Erörterung der Zeit der Schrift nicht besonders hervorgehoben wird, aber in dem Abschnitt über die Gottesdienste als ein altertümlicher Zug zur Sprache kommt. Da nach der oben (S. 267) erwähnten Verordnung über die Verteilung der Oblationen oder die Spendung von Almosen c. 32 die Bestimmung folgt: haec (eleemosyna) autem dispertiatur pauperibus ante occasum solis, so wird geschlossen, dass der eucharistische Gottesdienst abends vor Sonnenuntergang stattgefunden habe (S. 193; ebenso S. 205. 253). Der Schluss stellt das Beweisverfahren von Achelis in ein eigentümliches Licht. Erstens ist er offenbar in sich selbst nichtig, da es am Tage liegt, dass aus der Forderung, die Gaben, die beim Gottesdienst einlaufen, vor dem Sonnen-

untergang zu verteilen, d. h. nicht über den Tag hinaus zurückzubehalten, nicht folgt, dass der Gottesdienst zur Zeit des Sonnenunterganges oder abends statthatte. Zweitens muss, wenn man dies etwa nicht einsieht, die Verordnung c. 28, dass man vor dem Empfang der Eucharistie nichts geniessen dürfe, von dem Schluss zurückhalten, indem das Gebot der Nüchternheit bei der Kommunion so deutlich als nur möglich zeigt, dass der Gottesdienst am Morgen abgehalten wurde, wie denn jenes Gebot naturgemäss und erwiesenermassen auch erst mit dem Frühgottesdienst aufkam. Und wenn Achelis im Interesse seiner Theorie das Ausserordentliche annehmen und die KH die Christen am Sonntag oder Kommuniontag bis zum Abend fasten lassen wollte, so erhebt sich drittens die Frage, wie jener Schluss mit der Ausführung, die uns eben beschäftigte, in Einklang zu bringen ist. Die Eucharistie soll nach den KH am Abend gefeiert worden sein und gleichwohl Alexandrien, wo dies nach Achelis der Fall war, sofern die mit der Agape verbundene Eucharistie selbstverständlich am Abend stattfand, als Ort der Schrift nicht in Betracht kommen können! Die Schrift, die angeblich noch die apostolische Sitte der abendlichen Feier der Eucharistie kennt, soll um 220 in Rom entstanden sein, wo doch in dieser Zeit jener Brauch schon längst einem anderen gewichen war! Die Agapen, wird betont (S. 229), sind in den KH längst von der Eucharistie abgetrennt, und doch wird für die Feier der Eucharistie eine Zeit angenommen, die sich nur begreift, wenn beide noch in Verbindung mit einander standen! Wie muss es um eine Theorie bestellt sein, deren Beweis auf solchen Aufstellungen ruht! Und welche Vorstellung muss man vom altchristlichen Kult haben, wenn man sich in derartigen Behauptungen bewegt!

10. Da Justin Apol. I, 67 und Cyprian De lapsis c. 25 die Eucharistie durch die Diakonen austeilen lassen, Tertullian die Diakonen von der Funktion ausschliesse, indem

er De corona c. 3 sie den praesidentes zuerkenne und unter diesen der Bischof und die Presbyter zu verstehen seien, die KH c. 19 die Aufgabe ebenso diesen Graden zuweisen und dem Diakon das Recht dazu nur mit deren Erlaubnis einräumen, so liege es nahe, wenn die Heimat der Schrift nicht weit von der Tertullians entfernt sei, sie auch zeitlich von ihm nicht zu trennen (S. 230). Der Punkt hat uns schon oben (S. 74 ff.) beschäftigt. Es war namentlich der Sinn des Wortes Tertullians zu untersuchen, und nach der Feststellung desselben ist der Schluss, den Achelis auf die Zeit des Apologeten von Karthago zieht, ebenso hinfällig, als der Schluss Rahmanis auf eine noch frühere Zeit. Achelis stützt sich auf das Wort allerdings unter der Voraussetzung des römischen Ursprunges der KH. Die Voraussetzung hilft aber seinem Schluss nicht auf, sondern lässt ihn im Gegenteil noch mehr als unzulässig erscheinen. Denn wenn bei einem so unbedeutenden rituellen Punkt, wie es der in Rede stehende ist, mit einer Verschiedenheit der Praxis in den einzelnen Kirchen zu rechnen ist, so darf man auf der andern Seite nicht in derselben Kirche einen Wechsel in verhältnismässig kurzer Zeit ohne zwingenden Grund annehmen, noch weniger einen doppelten Wechsel, wie er hier, da die drei in Betracht kommenden Zeugen alle für die römische Kirche oder die römische Sitte gelten, nach Achelis vorliegen würde, indem der um 150 bestehende Ritus um 200 durch einen anderen verdrängt und um 250 wieder aufgenommen worden wäre. Eine derartige Entwicklung hat so sehr alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, dass sie als ein Unding zu bezeichnen ist, das erst angenommen werden kann, wenn ein vollgültiger Zeuge dafür beizubringen ist, und als solcher kann Tertullian mit dem fraglichen unbestimmten Ausspruch entfernt nicht gelten.

11. Als Beweis für das Alter der Schrift wird weiter der Priesterbegriff angeführt, da derselbe westlichen Ursprunges sei und in den KH noch im ersten Stadium seiner

Entwicklung stehe, im wesentlichen, wie bei Tertullian, auf den Bischof sich beschränke, nicht auch, wie bei Cyprian, auf die Presbyter sich erstrecke (S. 230). Das Argument würde höchstens einige Bedeutung haben, wenn der abendländische Ursprung der KH sicher wäre. Ist die Schrift im Orient entstanden, so erklärt sich die bezügliche Haltung, da der Priesterbegriff hier sich später entwickelt haben soll, auch noch in späterer Zeit. Im übrigen ist der Punkt zu einer näheren Zeitbestimmung überhaupt nicht zu verwenden. Es sei nur auf eines hingewiesen. Achelis betont, dass der Begriff in dem langen Abschnitt der Ordinationen gar nicht vorkommt. Soweit aber hier die KH mit den AK VIII zusammentreffen, fehlt er auch in dieser Schrift. Man wird die Erscheinung nicht aus der Abhängigkeit der AK von den KH erklären wollen. Die bezügliche Abhängigkeit steht nicht nur in Frage, sondern das Verhältnis ist vielmehr das umgekehrte. Wie man aber darüber denken mag, jedenfalls zeigt die zeitliche Differenz der Schriften, dass mit dem Priesterbegriff in der obschwebenden Frage nichts auszurichten ist.

12. Zuletzt wird zum Beweis des hohen Alters und des westlichen Ursprunges der Schrift Tertullian aufgerufen, sofern ihre auffallendsten Vorschriften und Anschauungen in dessen Schriften Parallelen haben sollen, und sieben Punkte werden näher erörtert (S. 231—235). Ich fürchte, allzu weitläufig zu werden, wenn ich auch auf diese Ausführung noch eingehe, und ich glaube um so eher von ihr absehen zu können, als ich sie in der Theolog. Quartalschrift 1893 S. 656—661 bereits einer Prüfung unterzogen habe und, nachdem alle früheren Argumente sich als nichtig erwiesen haben, nicht anzunehmen ist, dass das letzte sich bewähren und die grosse Last des Baues tragen werde, um den es sich hier handelt.

Es unterliegt hiernach keinem Zweifel, dass die schwere Aufgabe, die Achelis sich stellte, aus der Schrift selbst ihre

Entstehung am Anfang des 3. Jahrhunderts und im Abendland, näherhin in Rom, zu beweisen, nicht gelungen ist. Und bei diesem Sachverhalt ist auf die weitere Ausführung, in der er sich bemüht, unter den Päpsten jener Zeit denjenigen aufzusuchen, dem die Schrift am ehesten zuzuschreiben sein dürfte, und schliesslich Hippolyt als Verfasser, als Abfassungszeit das Jahr 218 oder die Jahre 218—220, und als Titel der Schrift die Worte: Hippolyti episcopi traditio apostolica findet, indem er die Worte der Hippolytstatue: ἀποστολικὴ παράδοσις auf die KH beziehen zu dürfen meint (S. 235—268), naturgemäss nicht mehr einzugehen, da der Autor erst dann in Frage kommen kann, wenn Zeit und Ort der Schrift mit Sicherheit bestimmt ist. Nur die Abschnitte, in denen die KH auf die Zeit des Bruches zwischen Hippolyt und Kallistus zurückgeführt werden, mögen kurz beleuchtet werden.

Das Glaubensbekenntnis in c. 1 soll gegen Kallistus gerichtet sein, weil es eine christologische Ketzerei verurteile und Hippolyt in den Philosophumenen IX, 12 (ed. Duncker p. 458, 79 sqq.) eine solche auch seinem Gegner vorwerfe. In Wahrheit aber handelt es sich in dem Streit zwischen dem Autor der Philosophumenen und Kallistus nicht um die christologische, sondern um die theologische oder trinitarische Frage, da Kallistus lehren soll: τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον · οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα κτλ. Die KH enthalten allerdings auch einen auf die Trinität bezüglichen Satz. Achelis erklärt ihn aber, wie wir schon früher (S. 225) gesehen haben, da er inhaltlich zu stark gegen seine Theorie zeugt, für eine Interpolation, und deshalb kann er auch hier nicht etwa auf ihn sich berufen, um dem fraglichen Beweis aufzuhelfen. Ich lasse den Satz jetzt ebenfalls zunächst auf sich beruhen und halte mich einfach an den auch von Achelis anerkannten Text. Das Glaubensbekenntnis wendet sich contra istos (oder quosdam, wie

Haneberg übersetzt) perditos homines, qui de verbo Dei nefaria edixerunt, nach dem Riedelschen Text (S. 201) gegen diejenigen, welche irren und Unerlaubtes über das Wort Gottes reden, und da Christus vorher mit Nachdruck bekannt wird als Sohn des lebendigen Gottes und Schöpfer der gesamten sichtbaren und unsichtbaren Kreatur, so können jene Worte nur dahin verstanden werden, dass die perditi homines der Gottheit Christi Eintrag thun. Das stimmt aber wieder nicht zu der Lehre, welche die Philosophumenen Kallistus zuschreiben, da diese den Sohn mit dem Vater identificierte und demgemäss nicht auf eine Erniedrigung, sondern auf eine ungebührliche Erhöhung des Sohnes hinauslief. Die Leute, auf welche das Glaubensbekenntnis der KH abzielt, sind dagegen unverkennbar Bestreiter der Gottheit Jesu, und wenn wir es nehmen, wie es uns überliefert ist und nicht ohne Grund einen Satz in ihm streichen, werden wir zunächst auf die Arianer hingewiesen, sofern diese eine trinitas omnino aequalis in honore etc. nicht anerkannten. Indessen nimmt der fragliche Satz nicht eine derartige Stellung im Bekenntnis ein, dass sein näherer Inhalt zur Ermittlung der gegnerischen Lehre unbedingt als massgebend zu gelten hätte. Wir dürfen diese nach dem weiteren Teil des Bekenntnisses einfach als Beeinträchtigung der Gottheit Christi fassen, und da ein derartiger Vorwurf gegen die Nestorianer, von den Monophysiten selbst gegen die Katholiken erhoben wurde, so können wir die bekämpften Gegner nicht bloss in jenen, sondern in Anbetracht des Umstandes, dass die KH uns nur durch die Monophysiten überliefert sind, auch in diesen suchen. Wer aber die perditi homines näherhin sein mögen, sicher ist, dass unter dem Ausdruck Kallistus und seine Anhänger nicht zu verstehen sind, und demgemäss ist der Schluss auf die Entstehung der Schrift in der Zeit des Konfliktes zwischen Hippolyt und Kallistus grundlos.

Wie der Anfang, so soll auch das Ende der Schrift (c. 38) gegen Kallistus Stellung nehmen, und wie dort die

dogmatische, so soll hier die ethische und kirchenpolitische Position des Gegners verdammt werden; denn darauf habe ja gerade die Macht des Kallistus beruht, dass er es so gut verstanden habe, mit dem sittenlosen Leben der Grossstadt zu paktieren und die Kirchengesetze nach dieser Richtung hin zu ermässigen; er habe darum alle Fleischessünden vergeben; er habe den teuflischen Satz aufgestellt, dass alle in anderer Kirchengemeinschaft begangenen Sünden vergessen seien, wenn man zu seiner Kirche übertrete u. s. w. (S. 260). Man lese aber nur den Abschnitt, und man wird bei aller Sorgfalt nichts finden, was eine derartige Deutung auch nur entfernt rechtfertigen würde. Selbst Duchesne musste, obwohl er der Untersuchung ein fast unbegrenztes Vertrauen entgegenbrachte, hier erklären, dass er von einem Protest gegen die Milderung der Disciplin durch Kallistus in dem Schluss nichts zu entdecken vermöge [1]. In Wahrheit enthält der Abschnitt: Debemus igitur vigiles esse omni tempore etc., eine auf die Osternacht, von der im vorausgehenden Abschnitt die Rede ist, Bezug nehmende Ermahnung zur christlichen Wachsamkeit, wie sie zu jeder Zeit und an jedem Orte gehalten werden konnte.

Die Argumente betreffen nur einen untergeordneten Punkt, die nähere Zeit der Abfassung der KH innerhalb des Lebens Hippolyts, und insofern mag man es als gleichgültig ansehen, ob sie stichhaltig sind oder nicht. Indem sie aber bei ihrer völligen Grundlosigkeit für Beweise von handgreiflicher Festigkeit (S. 260) ausgegeben werden, kommt ihnen eine grössere Bedeutung zu; sie werfen ein Schlaglicht auf das Beweisverfahren überhaupt. Wenn ein Argument, wie das zweite, so bodenlos ist, dass man sich mit ihm nicht einmal auseinandersetzen, sondern es nur einfach für falsch erklären kann, durchaus sicher sein will, so kann man schliessen, wie es mit den anderen stehen wird, die nicht mit einem solchen Anspruch auftreten.

1) Bulletin critique 1891 p. 45.

Wir kehren zur Erörterung des überlieferten Titels zurück. Achelis hat das Rätsel, das er darbietet, nicht gelöst. Es besteht auch kein Grund, den Titel nicht als ursprünglich zu betrachten, so wenig, als man die Ordnung der Schrift dem Autor abzusprechen oder am Inhalt erhebliche Abstriche zu machen hat, und was er bedeutet, haben wir bereits gesehen. Jetzt kann es sich nur noch um die Erklärung handeln, wie der Autor dazu kam, die Schrift Hippolyt zuzuschreiben.

Der Name des Kirchenlehrers begegnet uns in dem Schriftencyklus nicht bloss in den KH, sondern er steht auch in einer ihnen vorausgehenden Parallelschrift, in der Überschrift des zweiten Stückes der AK VIII b, und da die KH, von dem Glaubensbekenntnis abgesehen, das sie voranstellen, im ersten Teil mit jenem Stück zusammenfallen, so legt sich der Schluss nahe, dass die AK VIII b die Quelle der Eigentümlichkeit sind. Die KO, das Mittelglied zwischen den beiden Schriften, hat allerdings den Namen nicht; er fehlt in allen drei oder, wenn die koptische Version nach den Dialekten doppelt gezählt wird, in allen vier Übersetzungen, in denen wir die Schrift besitzen. Indessen ist die Stellung zu beachten, welche die KO hier einnimmt. Keine der Versionen bietet sie als Schrift für sich, jede nur als Glied oder Stück eines grösseren Ganzen; sie liessen dementsprechend die Überschrift aus, und mit dieser kam naturgemäss auch der in ihr enthaltene Name in Wegfall. Auf der andern Seite unterliegt es kaum einem Zweifel, dass die KO ursprünglich eine Schrift für sich war, als selbstständige Schrift auch einen entsprechenden Titel hatte, und dieses Exemplar haben wir als Vorlage der KH zu betrachten. Die KO steht also in ihrer überlieferten Gestalt der Erklärung nicht entgegen. Als offenbares Mittelglied zwischen den AK VIII b und den KH muss sie den in diesen beiden Schriften stehenden Namen Hippolyts ursprünglich auch enthalten haben. Wie man übrigens darüber denken

mag, die Richtung des Schriftencyklus wird durch den Punkt nicht eigentlich betroffen. Sollten je Schwierigkeiten zurückbleiben, so bestehen sie nach beiden Seiten hin im gleichen Grade, nur in umgekehrter Richtung. Versagt die KO je, um den Namen Hippolyts in der angeführten Weise von den AK VIII b auf die KH überzuleiten, so ist sie auch nicht im stande, ihn von dieser Schrift auf jene zu bringen.

Schwerer ist das Auftauchen des Namens in den AK VIII b zu erklären. Wir mussten es oben (S. 212) bei einem Non liquet bewenden lassen. Insofern erscheint die Theorie von Achelis auf den ersten Anblick im Vorteil, indem bei ihr der Name Hippolyts in dem Schriftencyklus sich gleichsam von selbst versteht. Bei näherer Betrachtung stellt sich die Sache aber umgekehrt dar; denn dass die Schrift, die nach Achelis den Namen zuerst und mit Recht tragen soll, in Wahrheit ihn mit Unrecht trägt, darf nach der gegebenen Ausführung als gewiss gelten. Der Punkt bildet somit gegen die Auffassung, die in den KH den Ausgangspunkt des Cyklus sieht, eine entscheidende Instanz, während er bei der umgekehrten Auffassung nur eine Erscheinung ist, die sich, wie so manches bei derartigen Problemen, einer sicheren Erklärung entzieht.

Die bisherige Ausführung stützt sich auf den Inhalt der Schriften. Es mag auch noch ein Blick auf ihre Geschichte geworfen werden, und es kommen hier insbesondere die äussersten Glieder in Betracht, für die uns eigentliche Zeugen zu Gebot stehen, während die Geschichte der Mittelglieder, abgesehen von den Sammelwerken, denen wir die KO verdanken, nur an der handschriftlichen Überlieferung sich verfolgen lässt. Der AK wird sofort nach ihrer Entstehung durch Pseudo-Ignatius (Trall. 7, 3) gedacht, und wenn wir von diesem Autor wegen des Dunkels, das über ihm ruht, absehen, so bleiben uns immerhin noch bestimmte Zeugen für das 5. Jahrhundert. Von den KH dagegen ist bis jetzt

vor dem 12. Jahrhundert keine Spur nachgewiesen (vgl. S. 219). Die Schriften fallen also nach ihrem geschichtlichen Auftreten nicht weniger als sieben Jahrhunderte auseinander, und diese Differenz ist doch wohl gross genug, um der zuerst bezeugten die Priorität auch in ihrem Ursprung zuzuerkennen. Der Schluss darf wenigstens hohe Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen, und wenn zunächst noch mit der Möglichkeit des Gegenteils zu rechnen sein sollte, so fällt noch ein Weiteres ins Gewicht. Sind die KH eine Schrift Hippolyts um 220 und bilden sie den Ausgangspunkt des Schriftencyklus, dann wurden sie einige Zeit später in der KO, wieder nach einiger Zeit in den AK VIII b und endlich wenige Jahre nachher in den AK VIII neu bearbeitet. Eine Schrift, die so wiederholt neu aufgelegt wurde, muss doch wohl als bedeutend angesehen worden sein, und gleichwohl soll sie in der Litteratur des ersten Jahrtausends ausserhalb ihrer Bearbeitungen keinerlei Spur zurückgelassen haben! Noch mehr; bei jener dreifachen Metamorphose soll sie auch nicht etwa untergegangen sein, vielmehr im Dunkel der Verborgenheit fast ein Jahrtausend lang sich erhalten haben, um dann endlich einen sicheren Beweis ihres Daseins zu geben! Ist dies glaubhaft?

Wie man also die KH betrachten mag, ob man ihren Inhalt oder ihr Verhältnis zu den Parallelschriften oder ihre Überlieferungsgeschichte prüft, unter allen Gesichtspunkten stellen sie sich als sekundäres Machwerk dar. Unsere Aufgabe ist in soweit zu Ende, doch sind noch einige Beweise für die gegnerische Auffassung zu prüfen.

Indem Achelis bemerkt, dass die AK von den Aposteln herstammen wollen, die AK VIII b denselben Anspruch erheben, ausserdem aber ihren kirchenrechtlichen Teil durch Hippolyt vermittelt sein lassen, die KO sich ebenfalls auf den Kirchenlehrer bezogen habe, die KH aber von apostolischer Fiktion absehen und nur von dem römischen Bischof

herzurühren behaupten, fragt er: „Was ist nun wahrscheinlicher, dass eine Kirchenordnung von apostolischer Dignität stufenweise herabsteigt auf einen gewöhnlichen Menschen als Autor, dazu einen solchen, über den man im Orient und Occident kaum noch einige Notizen hatte, oder dass eine Kirchenordnung des Hippolytus allmählich zu apostolischer Herkunft erhoben wurde? Wie leicht ist die zweite Linie zu ziehen, welche Schwierigkeiten bietet die erste! Eine Kirchenordnung, die Wort für Wort von den Aposteln gesprochen ist, soll in einer späteren Redaktion einen menschlichen Autor dazu fingieren (wozu?), in weiterer Bearbeitung soll die apostolische Herkunft fallen gelassen sein, und ein Mann, der vor langer Zeit in Rom lebte, als einziger Autor genannt sein? Und dazu soll ein Bischof, der lediglich eine Bearbeitung der KO lieferte, in feierlicher Weise diese seine Arbeit als Denkmal einer Kirchenspaltung, die er erleben musste, hinstellen? [Die KH wurden nämlich nach Achelis von Hippolyt bei seinem Bruch mit der katholischen Kirche verfasst und seiner schismatischen Gemeinde gleichsam als Morgengabe dargebracht]. Sogar sich nicht selbst als Autor bezeichnen, sondern den römischen Hippolytus, von dem er doch nicht viel wissen konnte? Welch eine Reihe von Unmöglichkeiten! Man betrachte doch die vielen Auszüge aus den AK, die ja fast in allen Sprachen des Orients erhalten sind. Auch wo man nur einen Fetzen abschrieb, hat man doch die apostolische Herkunft desselben behauptet, und bis nach der Reformation ist ja die Fiktion ernst genommen worden! – Auf umgekehrtem Wege ist der Gang der Adresse natürlich. Der römische Hippolyt verfasste die KH" u. s. w. (Z. f. KG. XV, 23—25). Ich lasse es dahingestellt, ob die Entwicklung des Cyklus in der Richtung AK—KH so undenkbar ist, wie hier vorgetragen wird. Für die Unechtheit und den späteren Ursprung der KH liegt bereits ein Beweis vor, der durch Wahrscheinlichkeitsgründe und ähnliche Argumente, so zuversichtlich sie auch auftreten, nicht zu

erschüttern ist. Die Ausführung leidet auch an sichtlicher Übertreibung. Hippolyt war den Späteren wohl in seinen näheren Lebensverhältnissen nicht mehr bekannt; aber sein Ruf als grosser Kirchenlehrer ging nie unter, der Orient kannte ihn auch als Bischof von Rom [1]), und dies genügt, um sein Eintreten in den Schriftencyklus begreiflich zu finden. Zu bemerken ist aber, dass das Bild, das Achelis von der Entwicklung des Cyklus in Bezug auf den Charakter der Schriften entwirft, durchaus schief und in einem wesentlichen Punkt ganz falsch ist. Sofort die zweite Schrift wird unrichtig beurteilt. Wenn die AK VIII b in der Überschrift ihres zweiten Stückes auch Hippolyt als Vermittler nennen, so sind sie deswegen nicht weniger apostolisch als die AK, da auch diese von den Aposteln nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung des Klemens ausgehen. Beide Schriften stehen im Anspruch auf apostolischen Ursprung völlig gleich, und ob ihr Vermittler diesen oder jenen Namen führt, thut ihrem Charakter lediglich keinen Eintrag. Die AK haben den Titel: Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος, die AK VIII b sind im zweiten Stück überschrieben: Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου, und man begreift nicht, wie die zweite Schrift nach dem Titel weniger apostolisch sein soll, als die erste. Achelis hat es wohl behauptet; ein Blick auf die Titel genügt aber, um sein Urteil als unberechtigt zu erkennen. Was sodann die KO anlangt, so ist ihr Titel bekanntlich verloren gegangen. Ihr Charakter ergiebt sich aber aus ihrer Überlieferung, indem sie überall [2]) als Glied einer Reihe von apostolischen oder vielmehr

1) Vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers I, II (1890), 315—365, wo die Zeugnisse gesammelt sind.

2) Bezüglich des Näheren vgl. Hist. Jahrbuch 1895 S. 478—480. Zu den hier aufgeführten Versionen und Sammelwerken kommt jetzt noch die alte lateinische Übersetzung, in der die KO der Apostolischen Didaskalia und Apostolischen Kirchenordnung angereiht ist.

pseudapostolischen Schriften erscheint. Zudem entzieht sich auch ihr Titel nicht ganz unserer Kenntnis. Da die KO das Mittelglied zwischen den AK VIII b und den KH ist, so stimmte sie im Titel entweder mit jener oder mit dieser Schrift überein, und wie wir uns entscheiden mögen, so ergiebt sich für sie ein apostolischer Charakter. Denn die KH sehen nicht, wie Achelis behauptet, von apostolischer Fiktion ab; sie wollen ebenfalls apostolische Verordnungen durch Hippolyt geben, wie ihre beiden nächsten Parallelen, und wenn sie dies auch etwas anders und weniger deutlich ausdrücken, so lautet ihre Überschrift immerhin noch derart, dass über ihren Sinn, wie oben (S. 257 f.) gezeigt wurde, kein ernstlicher Zweifel obwalten kann. Dass sie, indem sie Hippolyt nicht bloss im allgemeinen, wie die AK VIII b, als Zeitgenossen der Apostel behandeln, sondern auch als ersten Bischof von Rom bezeichnen, den Verstoss gegen die Geschichte, der wohl schon im Titel jener Schrift liegt, zu einem eklatanten Ausdruck bringen, kann uns in der Interpretation nicht behindern. Die Schrift beweist damit nur, dass ihr Verfasser von der Geschichte der römischen Kirche eine sehr schlechte Kenntnis hatte, und ihr Titel stimmt durchaus zu dem Inhalt, der nichts weniger als Bildung und schriftstellerisches Geschick verrät. Von einer absteigenden und aufsteigenden Linie, von einem Herabsinken von apostolischer Dignität zu gewöhnlicher Herkunft und umgekehrt ist in dem Cyklus nichts zu finden; die Schriften beanspruchen alle apostolischen Ursprung, nur nennt eine einen anderen Vermittler als die übrigen, und demgemäss stellt sich die Reihe von Unmöglichkeiten, von der Achelis in Bezug auf die Richtung AK—KH als absteigende Linie spricht, als reines Nebelbild dar.

Nach Achelis sollen die Schriften im Ritus der Bischofsweihe ferner nicht bloss eine fortschreitende Entwicklung von den KH bis zu den AK darstellen, sondern die KO auch eine Korrektur der KH enthalten und in ihr die Priorität

dieser Schrift bezeugen (Z. f. KG. XV, 27 f.). Was aber von jener Entwicklung zu halten ist, wie es näherhin mit der einschlägigen Stelle der KH steht, die für die ganze Annahme massgebend ist, haben wir oben (S. 262) gesehen, und die bezügliche Ausführung zeigt bereits auch einigermassen, was von dem anderen Argument zu halten ist, da man doch nicht wohl von einer Korrektur reden kann, so lange über den Text der angeblich korrigierten Stelle Zweifel bestehen. Das Argument entbehrt überdies an sich jeglichen Grundes. Der Text der KO lautet in keiner Weise so, dass er für sich den Gedanken an eine Korrektur nahe legen könnte. Achelis kommt selbst auf die fragliche Tendenz nur durch Vergleich mit den Paralleltexten, und da er die Differenz zwischen der KO und den KH ohne weiteres so deutet, als sei jene Schrift die korrigierende, während an sich ebenso gut die umgekehrte Annahme möglich ist, so ist sein Schluss nichts anderes als eine petitio principii. Die Unzulässigkeit des Verfahrens tritt endlich noch an einem weiteren Punkte zu Tag. Die KO hat eine doppelte Handauflegung, eine allgemeine und eine besondere. Die KH erwähnen statt jener ein Gebet aller Bischöfe, und es besteht aller Grund, dieses Gebet als unter Handauflegung verrichtet zu denken, wenn davon auch nicht ausdrücklich die Rede ist. Wie es sich aber damit verhalten mag, die Stelle der KO, die als Korrektur gelten soll, steht bei dem ersten Stück oder der allgemeinen Handauflegung, während die Stelle, die in den KH korrigiert werden soll, bei dem zweiten Stück oder der Handauflegung des Consecrators steht, und dieses Auseinanderfallen verbietet unter den obwaltenden Umständen, da alles in Frage steht, geradezu, den Text der KO im Sinne einer Korrektur zu fassen.

Achelis findet die Richtung der KH—AK weiter in dem Presbyterkapitel, in dem eine Entwicklung vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert zu erkennen sei; in dem Kapitel

über die Bekenner, da die AK hier nur durch ihre Vorlage oder die KO begreiflich werden und die KH, wenn irgendwo, hier unchristlich seien; in den Kapiteln über den Subdiakon und den Lektor, in denen die fragliche Reihenfolge der Schriften durchaus der Entwicklung entspreche, die der Ritus gewonnen habe; in dem Kapitel über die Jungfrau, in dem die KO sich offenbar gegen die KH kehre; in dem Abschnitt über die Heilungsgnaden oder den Exorcisten, der in der KO wieder nur aus den KH verständlich sei; in dem Schweigen der AK VIII über den Psalten, das sich bei dessen öfterer Erwähnung in den früheren Büchern des Werkes nur durch die Annahme einer gebundenen Marschroute oder einer Vorlage erkläre, in welcher der Sänger ebenfalls gefehlt habe; in der Verordnung über den Soldatenstand, in der die KH und die KO offenbar eine ältere Zeit bekunden, als die AK; in der Verordnung über die Konkubine, mit der es sich ebenso verhalte; in dem Abschnitt der AK VIII, 33 über die Feiertage, der, indem er den Zusammenhang zerreisse, auf eine Vorlage und zwar die KO hindeute; in dem Abschnitt über die Agape, in dem die fragliche Richtung wieder der geschichtlichen Entwicklung entspreche (Z. f. KG. XV, 28—42). Soweit diese Beweise die Geschichte des Ritus und der Disciplin betreffen, wurden sie bereits in früheren Abschnitten gewürdigt. Für den übrigen Teil verweise ich auf das Historische Jahrbuch 1895 S. 493–506, wo die Argumente im einzelnen erörtert wurden. Man wird dort finden, dass kein einziges die Prüfung zu bestehen vermag.

Da das Symbol, das die KH in dem Abschnitt über die Taufe (c. 19) bieten, abgesehen von dem Artikel über den hl. Geist, dem römischen Symbol sehr nahe kommt, so konnte es zu der Frage nach dem Ursprung der Schrift in Beziehung gesetzt werden, und dies geschah mit Nachdruck zuerst durch F. Kattenbusch in dem Werk: Das apostolische Symbol, während durch Achelis und mich das Stück

unter jenem Gesichtspunkt bis dahin nicht näher erörtert worden war. Er bemerkte schon im ersten Bande (1894), dass das Stück mit dem specifisch römischen Charakter der Tauffragen die Echtheit der KH erweise (S. 323), und im zweiten Bande, von dem einstweilen ein Teil vorliegt (1897), erklärte er, es sei ihm je länger je wahrscheinlicher, dass die Schrift in dem Cyklus den Anfangspunkt bilde (S. 181 Anm. 3). Der Punkt verdient in der That Beachtung. Das Taufbekenntnis der KH steht in naher Verwandtschaft mit R oder dem altrömischen Symbol. Es mögen beide Stücke folgen, R nach der Expositio symboli Rufins [1]), indem die bemerkenswerteren Differenzen beiderseits mit gesperrter Schrift hervorgehoben werden.

R	KH
Credo in Deum patrem omnipotentem; et in Christum Jesum, filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucificus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.	Credisne in Deum patrem omnipotentem? Credisne in Jesum Christum, filium Dei, quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto, qui venit ad salvandum genus humanum, qui crucifixus est pro nobis sub Pilato Pontio, qui mortuus est et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit ad caelos, sedetque ad dexteram patris, et veniet iudicare vivos et mortuos? Credisne in spiritum sanctum, paracletum, procedentem a patre filioque.

Nach der Kritik von Achelis geht die Übereinstimmung noch weiter, indem er in den KH die gesperrt gedruckten Worte für interpoliert erklärt, ausgenommen allein die dritte Stelle (mortuus est et), weil sie eine Eigentümlichkeit der orientalischen Symbole seien, die Worte procedentem etc. im

1) Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln 3. A. 1897 S. 24.

dritten Artikel auch wegen ihrer Unvereinbarkeit mit der Zeit Hippolyts (S. 215—217 Anm.). Die Kritik ruht auf der Voraussetzung des römischen Ursprungs und der Echtheit der KH. Kattenbusch nahm sie als begründet an und zog dementsprechend aus dem Symbol den angeführten Schluss auf die Echtheit der Schrift. In der That ist sie ungerechtfertigt, da sie auf einer unstatthaften Voraussetzung beruht. Sobald man von dieser absieht und, wie es ein wissenschaftliches Verfahren erfordert, auch nur mit der Möglichkeit ernstlich rechnet, dass die KH nicht in Rom und durch Hippolyt entstanden, nicht die Vorlage der KO, sondern von dieser abhängig sind, fehlt ein Grund zur Beanstandung der Stellen, und die Schrift hat hier wie in anderen Teilen als Arbeit des Autors zu gelten.

Die KO liess uns bisher bei Erörterung des Problems im Stich, indem der Kopte das Symbol in einer Gestalt bietet, dass auch Achelis erklärte, die Schrift scheine in diesem Stück nicht eine Bearbeitung der KH zu sein (S. 216). Die lateinische Übersetzung eröffnet uns neue Gesichtspunkte, indem sie im Symbol ebenso mit den KH übereinstimmt als vom Kopten abweicht und deutlich zeigt, dass die Schriften in jenem Stück wie in den anderen in einem genetischen Zusammenhang stehen. Wir erhalten zwar nur den zweiten und dritten Artikel. Die Veroneser Handschrift setzt aber auf eine Weise nach der ersten Frage ein, dass wir allen Grund haben, diese in der gewöhnlichen und auch durch die KH bezeugten Form der KO zuzuschreiben. Jene Artikel oder Fragen lauten folgendermassen: Credis in Christum Jesum, filium Dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram patris venturus iudicare vivos et mortuos? Credis in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem [1])?

1) Ed. Hauler, p. 110.

Wie man sieht, fehlen hier im zweiten Artikel zwei der Stellen (qui venit ad s. g. h. und pro nobis), welche die KH über R hinaus bieten. Der dritte Artikel stimmt ebenso näher mit R überein, indem nur die Worte remissionem peccatorum vermisst werden. Im zweiten Artikel kommt die KO ferner dadurch R näher, dass sie Christum Jesum und Pontio Pilato, nicht die umgekehrte Wortstellung wie die KH, und sepultus et vor resurrexit hat. Auf der anderen Seite hat sie nicht tertia die, sondern die tertia, und fügt diesen Worten vivus bei, und bei der grossen Zuverlässigkeit des Lateiners und da das vivus durch T (reviviscens) gestützt wird, haben diese Eigentümlichkeiten für die Schrift als ursprünglich zu gelten. Doch treten diese Punkte gegenüber den anderen zurück. Im ganzen ist das Symbol der KO entschieden mit R näher verwandt als das der KH, und wer diese Schrift zum voraus für echt hält, mag sich durch das Symbol der KO in seinem Glauben bestärkt finden, indem er von ihm aus auf eine grössere Übereinstimmung zwischen R und dem Symbol der KH in seinem angeblich ursprünglichen Bestand schliesst. Wer aber jene Voraussetzung als ungerechtfertigt nicht teilt und ebenso nicht ohne Grund in den KH den Eingriff eines Dritten annimmt, muss nicht bloss jene Folgerung ablehnen, sondern wird zu einem anderen Schluss gedrängt. R ist, wie es sich auch im übrigen mit ihm verhalten mag, sicher die oder eine Urform des Taufsymbols, und da es wahrscheinlicher ist, dass im Laufe der Zeit zu ihm einige Zusätze gemacht wurden, als dass ein mit einigen Zusätzen bereichertes Symbol später auf den ursprünglichen Bestand zurückgeführt wurde, so ist unter zwei Symbolen, die unter sich in genetischem Zusammenhang stehen, dasjenige als das ältere anzusehen, das R näher kommt. Der Schluss ist schon durch den zweiten Artikel hinlänglich gerechtfertigt, und er wird geradezu unabweislich durch den dritten Artikel, wenn man ihn, wie es bei dem Stand der Dinge zu geschehen hat, in der über-

lieferten, durch den Riedelschen Text bestätigten Gestalt nimmt.

Die Symbole verhalten sich hiernach ebenso zu einander wie die Schriften, in denen sie stehen. Indessen bedarf es für die Lösung des Problems dieser weiteren Stütze nicht. Das Urteil über die KH steht schon nach der früheren Ausführung fest. Die Untersuchung erstreckte sich auf die Schrift im ganzen sowie auf ihr Verhältnis zu den Parallelen, und das Ergebnis, zu dem sie führte, vermag ein kleiner Bruchteil der Schrift in keiner Weise in Frage zu stellen, am wenigsten ein Glied, wie das Taufsymbol, das so vielfach, namentlich im Orient, im Dunkeln liegt und daher kein grösseres Licht auf das Ganze abzuwerfen vermag, vielmehr selbst erst aus diesem zu bestimmen ist. Näher wurden die Symbolstücke in KO und KH in der Theol. Quartalschrift 1899 S. 161—187 erörtert, und es sei auf diese Abhandlung verwiesen. Nur ein paar Bemerkungen mögen hier noch beigefügt werden.

Da das Symbol der KH, an R gemessen, gegenüber dem Symbol der KO im Artikel vom Sohn als das ausführlichere sich darstellt, so wurde gefolgert, dass es später sei als dieses. Dass der Schluss begründet ist, zeigt sich noch weiter, wenn wir T zur Vergleichung heranziehen. Die Symbole von T und KH haben gegenüber dem Symbol der KO das mit einander gemein, dass sie beide etwas mehr enthalten als dieses, und da das Mehr in T, wie wir oben (S. 120) gesehen, inhaltlich aufs deutlichste als späterer Zusatz sich zu erkennen giebt, so ist das Mehr auch in den KH, obwohl es zeitlich nicht so fassbar ist, einer späteren Hand zuzuschreiben. Im anderen Fall oder wenn den KH die Priorität zukäme, müssten wir annehmen, das Symbol habe zuerst eine weitere Fassung gehabt, dann sei es in der KO, etwas abgekürzt, zuletzt in T, das sicher auf dieser Schrift ruht, wenn auch in anderer Form wieder erweitert worden. Der Entwicklungsgang ist an sich nicht als

unmöglich anzusehen. Unser Schriftencyklus weist ihn, wie schon bemerkt wurde, da und dort auf. Er hat aber nicht als Regel, sondern als Ausnahme zu gelten, und dass wir hier nicht etwa mit dieser rechnen dürfen, zeigt das vierte Stück, das uns zur Vergleichung zu Gebot steht. T und KH haben die fraglichen Zusätze wie gegenüber der KO so auch gegenüber R. Man muss also, wenn man an der Priorität der KH festhält, den Wechsel von Kürze und Länge noch um eine Stufe weiter ausdehnen, indem für die Symbole naturgemäss R an die Spitze zu stehen kommt, auf die kürzere Fassung in R zuerst eine längere in den KH, dann eine kürzere in der KO, endlich wieder eine längere in T folgen lassen. Im anderen Fall oder bei der Priorität der KO ergiebt sich das Verhältnis: das Symbol der KO steht R wie genetisch so auch in der Form am nächsten; die Symbole von KH und T gehen beide mit Zusätzen über R und KO hinaus. Welche Entwicklung die wahrscheinlichere oder vielmehr die allein annehmbare ist, liegt auf der Hand.

Ich habe in der Theol. Quartalschrift 1899 S. 181 mit Rücksicht auf die orientalischen Eigentümlichkeiten, welche die Symbole der KH und KO bei aller Übereinstimmung mit R enthalten, als Heimat derselben den Orient erklärt. Ich sehe auch jetzt noch keinen Grund, von dieser Auffassung abzugehen. Bei der Entschiedenheit indessen, mit welcher der neueste Symbolforscher sich für den abendländischen Ursprung als zweifellos sicher aussprach, sei noch auf einen Punkt zur allenfallsigen Erklärung der Erscheinung hingewiesen. Das Symbol steht in den KH oder vielmehr in der KO, die jetzt zunächst in Betracht kommt, in dem Teil, der in den AK VIII keine Parallele hat, und da dieser Teil allem nach ebenso wie der andere, auf jene Schrift zurückgehende, auf einer Quelle ruht und nicht eine selbständige Schöpfung des Autors der KO ist, so liesse sich annehmen, dass diese Quelle von dorther stammt, wohin das Symbol so deutlich weisen soll. Die Übereinstimmung des fraglichen

Symbols mit R würde sich so am leichtesten begreifen. Ich wiederhole, dass ich diese Erklärung nicht für notwendig halte. Da die Schrift, die das Symbol enthält, dem Orient angehört, so ist auch jenes Stück zunächst in seinem Ursprung als orientalisch zu betrachten. Aus dem erwähnten Grunde glaubte ich aber doch die Hypothese nicht zurückhalten zu sollen.

Die Ausführung über die KH stützt sich, wie schon im Eingang bemerkt wurde, auf den Text von Hanеberg. Nur wurde noch nachträglich der Riedelsche Text verglichen und bei einigen Stellen auch ausdrücklich auf ihn verwiesen. Zum Schluss ist derselbe noch nach seiner Bedeutung im ganzen zu würdigen. Er bestätigt die Kritik von Achelis in einem Punkte, in der Erkenntnis, dass in c. 30 eine Verwirrung eintrat, die moralischen Erörterungen, welche in der Hanebergschen Ausgabe hier stehen, am unrechten Platz sich befinden. Nach der neuen Ausgabe gehören sie zu c. 38, an den Schluss der Schrift, und zweifellos standen sie hier ursprünglich. Die Ordnung wird durch zwei Zeugen verbürgt, während der Hanebergsche Text auf Einen Zeugen zurückgeht, und sie empfiehlt sich auch durch sich selbst, indem das in Betracht kommende Stück ebenso zu c. 38 passt, als es zu c. 30 im Gegensatz steht. Dazu begreift man in diesem Fall auch, wie die Unordnung in dem früheren Text entstand. Sie ist die Folge einer Verschiebung von Blättern, näherhin von zwei Blättern und zwar in falscher Reihenfolge, indem das zweite Blatt oder die zweite Hälfte des Stückes bei der Verwirrung vor das erste Blatt zu stehen kam. Dagegen erhält Achelis im übrigen durch den neuen Text keine Stütze. Er behält nicht einmal mit dem weiteren Urteil über das fragliche Stück in c. 30 recht, dass dasselbe zu den KH gar nicht gehöre, sondern von zwei Predigten Hippolyts herrühre, noch weniger bezüglich der Interpolationen und Umstellungen, die er in der Schrift glaubte annehmen zu sollen. Im Gegenteil, indem die neue

Ausgabe den Hauptanstoss beseitigt, den der bisherige Text bereitete, und sonst, von Kleinigkeiten natürlich abgesehen, die bei einer verschiedenen Überlieferung sich von selbst verstehen und für die obschwebende Frage bedeutungslos sind, überall mit diesem übereinstimmt, die angefochtenen Stellen alle enthält und die KH, mit Ausnahme von c. 30, bezw. c. 38, auch in derselben Gedankenfolge bietet, in der wir sie bisher hatten, zeigt sie zugleich, dass an dem Text nicht weiter zu rütteln und die Kritik, die Achelis an ihm übte, grundlos ist. Sie bestätigt meine Auffassung, und wenn über diese nach der vorstehenden Ausführung je noch ein Zweifel bestehen könnte, müsste er nunmehr schwinden. Der Text der Schrift ruht jetzt auf einer viel sicheren Grundlage als früher. Wenn die neuen Zeugen auch an einer Stelle von dem oder den älteren abweichen, so bestätigen sie diese im ganzen, und indem sie das Verderbnis heben, an dem die bisher bekannte Überlieferung litt, beweisen sie, dass diese im übrigen richtig war. Die Schrift ist daher in ihrer überlieferten Gestalt, bezw. in der Ordnung, die sie in der neuen Ausgabe hat, unbedingt als ursprünglich anzuerkennen, und mit diesem Ergebnis ist auch das Urteil über sie und das Verhältnis zu den verwandten Schriften gegeben. Sie weist in mehrfacher Beziehung so entschieden und so weit über Hippolyt herab, dass von dessen Autorschaft entfernt keine Rede sein kann, und an der KO, ihrer nächsten Parallele, gemessen, stellt sie sich so deutlich als nur möglich als von ihr abhängig, nicht als ihre Quelle dar.

Achelis nahm, um seine These zu begründen, an Dutzenden von Stellen Interpolationen und Umstellungen an, und wenn man seine Kritik in Anbetracht der Vorstellung, die er sich hinsichtlich der KH und ihres Verhältnisses zu den Parallelschriften gebildet hatte, auch einigermassen begreiflich finden kann, so kann man sie doch nicht anders als höchst ausschweifend bezeichnen. Gleichwohl wurde

sie bisher in den weitesten Kreisen gläubig hingenommen, während man die Kritik, die Rahmani an dem Text des Testamentes übte, in denselben Kreisen als unzulässig verwarf. Und doch besteht zwischen beiden Fällen im Grunde nur der Unterschied, dass Rahmani in bescheidenen Grenzen sich hielt, während Achelis alles Mass überschritt. Oder ist es anders, wenn dieser im Anfang von c. 1 sofort einen ganzen Satz strich, während jener in T I, 41 die Worte patri consubstantialis für eine Interpolation erklärte? Beruht die Kritik in dem einen wie in dem anderen Fall nicht lediglich darauf, dass die bezüglichen Stellen mit der Zeit, die für die Schriften angenommen wird, nicht vereinbarlich sind, also, da es sich vor allem um die Zeit handelt, bei den KH so gut wie bei T, einfach auf einer petitio principii? Über T scheint man, so weit man nach den bisher laut gewordenen Stimmen urteilen kann, wenigstens im grossen und ganzen im reinen zu sein. Bei den KH steht die Sache im Grunde völlig gleich, und man hat bei ihnen so wenig als bei T das Recht, gewisse Stellen nur deswegen zu streichen, weil sie mit einer vorgefassten Meinung über die Entstehung der Schrift nicht zu vereinbaren sind.

Das dritte Heft der Revue Bénédictine 1900 p. 241—246 bringt soeben eine neue Hypothese über den Ursprung der KH, von G. Morin auf dem archäologischen Kongress in Rom im letzten Frühjahr vorgetragen. Der gelehrte Benediktiner betrachtet die Schrift als die Grundlage der KO und erkennt ihr demgemäss ein hohes Alter zu; auf der andern Seite findet er in ihr aber nicht, wie Achelis, eine Arbeit Hippolyts, des Hauptes einer kleinen schismatischen Gemeinde in Rom; sie scheint ihm, wie Duchesne und Batiffol, eher der katholischen Kirche anzugehören, indessen ihre Heimat nicht, wie diese annahmen, in Rom, sondern in Ägypten zu haben, und da Eusebius H. E. VI, 46, 5 schreibt: καὶ ἑτέρα τις ἐπιστολὴ τοῖς ἐν Ῥώμῃ τοῦ Διονυσίου φέρεται διακονική, διὰ Ἱππολύτου, ergiebt sich ihm

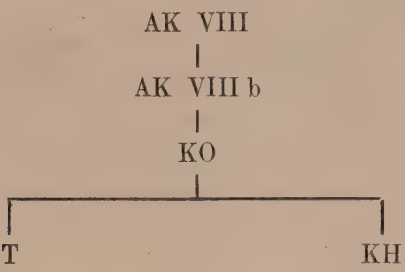
die Lösung des Rätsels, das die KH darbieten. In diesem Bericht des Eusebius, bemerkt er, haben wir die Worte διὰ Ἱππολύτου, die auch in der Überschrift der KH stehen; das Wort διακονικὴ übersetzte Rufin: de ministeriis, und das stimme trefflich zu dem Inhalt der KH; der Ausdruck ἐπιστολὴ bereite keine Schwierigkeit, er bedeute nicht bloss Briefe, sondern auch andere Schriften, wie Eusebius selbst in dem betreffenden Kapitel zeige. Dionysius d. Gr. wäre also der Verfasser der KH, und der Umstand, dass die Schrift durch einen Hippolyt nach Rom gebracht wurde, hätte den Anlass zu ihrer Übertragung auf den berühmten römischen Kirchenlehrer Hippolyt gegeben. Ich beschränke mich darauf, die Hypothese zu erwähnen. Meine Ausführung enthält bereits ihre Widerlegung. Die KH können nach ihrem überlieferten Text auch nicht von Dionysius d. Gr. herrühren, sie gehören zweifellos einer erheblich späteren Zeit an, und sie sind nicht die Vorlage, sondern eine Überarbeitung der KO. Morin meint freilich, diese Auffassung sei nicht ernst zu nehmen, und er glaubt über die Zeitgrenzen, die ich der Schrift gesteckt habe, mit einem Ausdruck der Verwunderung hinweggehen zu dürfen (p. 242). Dabei begegnet ihm aber das Versehen, dass er als Endtermin das 14. Jahrhundert nennt, während ich im Histor. Jahrbuch 1895 S. 484 und 509 ausdrücklich von Bezeugung der Schrift im 12. Jahrhundert rede, und er vergisst in Erwägung zu ziehen, dass bis jetzt in der That kein früherer Zeuge nachgewiesen wurde. Und was den weiteren Punkt anlangt, so dürfte er wohl zu einer anderen Ansicht kommen, sobald er dem Problem das Mass von Studium zuwendet, ohne das hier ein Urteil nicht möglich ist.

IX.

Ergebnisse und nähere Bestimmungen.

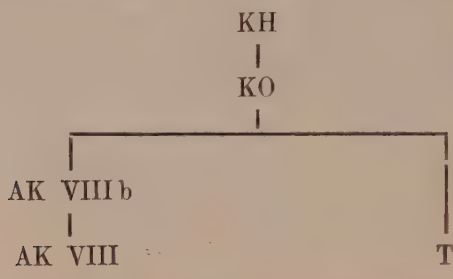
Da das Verhältnis der Schriften in formaler Beziehung feststeht, so wäre es, um die Richtung des Cyklus zu bestimmen, an sich genügend, bei zwei Gliedern nachzuweisen, welchem die Priorität zukommt, und wenn die Schriften alle gut und vollständig überliefert wären, so könnte man sich darauf beschränken. Die Voraussetzung trifft aber, wie wir gesehen, nur sehr wenig zu. Von den schon länger bekannten Schriften liegt nur eine vollständig und in sicherem Text vor, die AK VIII; die übrigen sind uns mehr oder weniger mangelhaft erhalten, und wenn die neue Schrift wieder einer besseren Überlieferung sich erfreut, so steht sie doch der älteren sicheren Schrift nicht so nahe, dass sie unmittelbar mit ihr verglichen werden könnte. Unter diesen Umständen kommt die Untersuchung erst zum Abschluss, indem sie auf alle Schriften sich ausdehnt, und sie kann sich dieser Aufgabe auch deswegen nicht entschlagen, weil, wie die Erfahrung zeigt, das Verhältnis von Schriften vielfach überhaupt schwer zu bestimmen ist und bei einem grösseren Cyklus demgemäss erst dann eine volle Sicherheit eintritt, wenn die Richtung, die bei einem Paar sich ergiebt, auch bei den übrigen Gliedern sich herausstellt. Ich habe deshalb alle mehr oder weniger eingehend auf ihr Verhältnis geprüft, und das Ergebnis war überall dasselbe. Der Cyklus bewegt sich durchweg in der Richtung von den AK VIII zu T oder KH. Über einzelne Stellen oder Beweise mag

sich allenfalls rechten lassen; das liegt hier in der Natur der Sache. Über das Ganze ist ein Zweifel nicht möglich. T und KH sind daher Abkömmlinge der KO, nicht deren Quelle. Bei T darf nach den Urteilen, die über die Zeit der Schrift sich vernehmen liessen, die Abhängigkeit von KO als ausgemacht gelten. Man darf hoffen, dass bei erneuertem Studium auch der Herausgeber zu dieser Auffassung kommen wird. Das Verhältnis von KO und KH, bezw. des ganzen Cyklus AK VIII — KH, wurde von Achelis unter vielfachem Beifall anders bestimmt. Die vorstehende Ausführung zeigt die Unhaltbarkeit der Theorie. Die KH ruhen, gleich T, auf der KO. Die Schriften stehen demgemäss zu einander in folgendem Verhältnis:



Die neue Schrift fügt sich in den bisher bekannten Cyklus nach der Richtung, die ich ihm gegeben, einfach und natürlich ein. Indem sie, gleich den KH, eine Tochter der KO ist, tritt sie gleich jener Schrift und als ihre Schwester an das Ende der Schriftenreihe. Da es nun über den formalen Bestand des Cyklus bisher keine Differenz gab, nur die Richtung verschieden gefasst wurde, so müsste man nach der Ansicht, nach der diese die umgekehrte ist, einfach den vorstehenden Stammbaum umkehren, und demgemäss würden die beiden Schriften, die als Schwestern das Ende der Reihe bilden, als Quellen an den Anfang zu stehen kommen. Das ist bei der fraglichen Auffassung wenigstens die nächste Konsequenz. Sie scheitert aber, von anderem abgesehen, schon an dem Inhalt von T. Die Schrift weist

mit aller Sicherheit weit über die Zeit hinab, in der sie in jenem Fall entstanden sein müsste. Achelis hat die Folgerung mit dem oben (S. 87 f.) erwähnten Urteil über die Zeit der Schrift bereits auch abgelehnt. Er wird T hiernach mit uns als Abkömmling der KO betrachten, und so ergiebt sich für ihn das Verhältnis:



Wenn wir die Differenz der AK VIII b und AK VIII auf sich beruhen lassen und einfach letztere Schrift einsetzen, gleicht der Stammbaum von Achelis formal dem Rahmanis (vgl. S. 21); nur die Richtung ist insofern eine andere, als die KH und T die Rollen wechseln oder die Stelle tauschen. Er hat vor ihm voraus, dass KO und T in dem richtigen Verhältnis erscheinen; auf der anderen Seite steht er gegen ihn darin nach, dass das Verhältnis von KO und KH unrichtig bestimmt ist, und mit ihm teilt er das Gebrechen, dass KO als Quelle von AK VIII b, bezw. AK VIII gefasst wird, während jene Schrift aus diesen geflossen ist. Die Sache wurde in den früheren Kapiteln im einzelnen klar gestellt, und was sich dort ergab, bestätigt eine Vergleichung der Stammbäume. Die KO, KH und T haben bekanntlich ein grosses Stück mit einander gemein, das in AK VIII und AK VIII b fehlt, die Taufliturgie und die an sie sich anschliessenden kirchenrechtlichen und disciplinären Bestimmungen. Das Stück ist derart, dass es bei einer Neubearbeitung nicht leicht zu übergehen war, und jene drei Schriften zeigen, dass es in der That auch nicht übergangen wurde. Es ist also zu erwarten, dass das Stück,

nachdem es einmal in den Cyklus eingetreten, in demselben auch blieb, und dieser Erwartung entspricht mein Stammbaum, nicht aber die Stammbäume von Rahmani und Achelis, in denen es bei den AK VIII, bezw. AK VIII b wieder verschwindet. Dazu kommt ein Zweites. Für Achelis sind AK VIII b und T beide Abkömmlinge von KO. Sie haben dieselbe Mutter, wenn auch nicht den gleichen Vater, erscheinen demgemäss wenigstens als Halbschwestern. Ähnlich verhält es sich für Rahmani mit AK VIII, bezw. AK VIII b und KH. Nach meinem Stammbaum stehen T und KH in jenem Verhältnis, und ein Blick auf den Inhalt der Schriften zeigt, dass derselbe mit meiner Genealogie in Einklang sich befindet, nicht auch mit den beiden anderen. T und KH berühren sich in den gemeinsamen Stücken ebenso mit einander, als sie von AK VIII b abweichen; sie haben insbesondere das erwähnte grosse Stück oder den zweiten Teil mit einander gemein, und sie treffen gegenüber der anderen Schrift auch in der auffälligen Verordnung über die Ordination oder die Priesterwürde der Konfessoren zusammen. Die Gründe mögen über den Bereich des Wahrscheinlichen sich nicht erheben. Sie genügen aber bei dieser allgemeinen Betrachtung, da es hier andere Argumente nicht giebt, und im übrigen steht das Verhältnis der Schriften nach der früheren Beweisführung bereits fest.

Die AK VIII sind hiernach der Ausgangspunkt des Cyklus, die anderen Schriften sind stufenweise aus ihnen hervorgegangen, und mit oder in der KO erfuhr der Cyklus durch Anschluss der Taufliturgie und der weiter folgenden Stücke eine beträchtliche Erweiterung. Sind aber die AK VIII die Quelle der übrigen Schriften, der KO, KH und T aus dem oben angeführten Grunde wenigstens in dem ersten Teil, so ruhen sie andererseits sicher selbst auf Quellen, wie die früheren Bücher des Werkes oder die AK I—VII. Die Quellen lassen sich auch noch einigermassen bestimmen. Die Liturgie (c. 5 b—15), die in dem Buch, je nachdem

man die Apostolischen Kanones mitrechnet oder auslässt, etwa ein Viertel oder ein Drittel einnimmt, ruht nachweisbar auf der Liturgie von Antiochien zur Zeit des Johannes Chrysostomus; der Abschnitt über die Charismen (c. 1—2) geht wahrscheinlich auf die gleichlautende Schrift Hippolyts zurück. Der Abschnitt über die Weihen und kirchlichen Stände (c. 5a, 16—26) schliesst sich ebenfalls sicher mehr oder weniger an die Praxis der Kirche und der Zeit des Autors an[1]). Mehr aber lässt sich darüber nicht sagen. Mit der Didache oder vom Beginn der zweiten Hälfte des siebenten Buches des Werkes an hört unsere sichere und nähere Kenntnis von den Quellen auf. Die Ansicht, dass die AK VIII aus den bekannten verwandten Schriften, in letzter Linie unmittelbar aus den AK VIII b, hervorgegangen seien, ist unhaltbar; nach der gegebenen Ausführung sind diese Schriften vielmehr aus ihnen geflossen.

Suchen wir nun die Zeit der Schriften näher zu bestimmen, so haben wir von den AK auszugehen, und zwar aus einem doppelten Grund, weil sie die Quelle des Cyklus sind und weil ihr Ursprung aus ihnen selbst und an der Hand ihrer Zeugen sich genauer feststellen lässt als der der übrigen Schriften. Ich wies in meiner Untersuchung (1891) als Zeit des ganzen Werkes das Jahr 400 als runde Zahl nach. Drey setzte in seiner Monographie (1832) die Entstehung des achten Buches und die Redaktion des ganzen Werkes, jedoch noch mit Ausschluss der an seinem Ende stehenden Apostolischen Kanones, die er erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts angefügt werden lässt, auf die Mitte des 4. Jahrhunderts an. Der Ansatz beruht zu einem wesentlichen Teil auf der Annahme, dass Epiphanius um 375 das Werk bereits kenne. Die Voraussetzung ist zwar unrichtig, da die Citate des Kirchenvaters, wie ich nachgewiesen habe, nicht auf die AK, sondern auf die Didaskalia, die

1) Vgl. Funk, Die Apostol. Konstitutionen 1891 S. 136—161.

Grundschrift der ersten sechs Bücher des Werkes, sich beziehen. Die mit ihr zusammenhängende Zeitbestimmung schien aber gleichwohl einigen nicht ohne Grund zu sein, sei es, dass man ganz, sei es, dass man annähernd bei ihr stehen blieb [1]). Ich glaube, meine Beweisführung auch heute noch aufrechthalten zu sollen, muss aber hier doch auch den abweichenden Auffassungen Rechnung tragen.

Der Anfang des Cyklus fällt demgemäss mit den AK rund auf das Jahr 400, bezw. 350. Für T hat sich als Endtermin rund das Jahr 500 ergeben. Da die Schrift um diese Zeit durch den erwähnten Theosophen (S. 18 ff.) bezeugt wird, fällt ihr Ursprung selbst früher. Da sie aber zwei Schriften voraussetzt, die ihrerseits auf die AK um 400 (350) zurückgehen, so kommen wir, wenn wir zwischen T und dem ersten Zeugen dieselbe Zeit ansetzen, wie je zwischen den drei Schriften, die T vorausgehen, auf 475 (462).

Die Berechnung ist eine theoretische. In Wirklichkeit werden die Schriften nicht in gleichen Abständen auseinander liegen, wie auch ihr Verwandtschaftsverhältnis nicht ganz das gleiche ist. Das zweite Glied steht inhaltlich dem ersten näher als dem dritten, dieses ähnlich dem vierten näher als dem zweiten, und entsprechend der Verschiedenheit dieses Verhältnisses kann auch der zeitliche Abstand ein verschiedener sein. Indessen ist eine nähere Bestimmung für die Mittelglieder ebenso schwierig und unsicher als ohne grössere Bedeutung. Wichtiger ist die Fixierung der äusseren Glieder, näherhin des letzten, das jetzt endlich in den Bereich der Wissenschaft eintritt, während über das

---

1) Die neueren Vertreter eines älteren Ursprunges sind mit Würdigung ihrer Gründe aufgeführt in der Theolog. Quartalschrift 1892 S. 414—426; 1893 S. 594—596; in meinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen II, 359—372. A. Amelungk, Untersuchungen über Pseudo-Ignatius 1899, kommt auf die Jahre 345—350 zurück.

erste als längst bekannt schon hinlänglich gehandelt worden ist. Es fragt sich, ob wir bei dem vorläufig gewonnenen Datum stehen bleiben dürfen. Als untere Grenze ist dasselbe wohl festzuhalten; jedenfalls kann man in Anbetracht des Zeugen nicht in einem bemerkenswerten Grad weiter herabgehen. Aber nach oben steht, da nicht gerade 25 Jahre zwischen den einzelnen Stufen des Cyklus anzunehmen sind und das erste Glied allenfalls vor 400 anzusetzen ist, noch einige Zeit offen, und so ist weiter zu untersuchen, ob sich nicht etwa Gründe für einen früheren Ursprung auffinden lassen. In dem Abschnitt über die Zeit der Schrift beschränkten wir uns auf die greifbareren historischen Anhaltspunkte und in dogmatischer Hinsicht auf die zu Tage tretende Trinitätslehre. Da aber T jedenfalls in eine Zeit fällt, in der auch die Christologie die Geister bewegte, so lässt sich vielleicht den einschlägigen Aussprüchen einiges entnehmen.

Indem wir vor allem fragen, ob die Schrift etwa zum Nestorianismus Stellung nimmt, mag zunächst eine Stelle angeführt werden, die mit Bezug auf die theologische Richtung bereits bei der KO erörtert wurde. In dem oben (S. 141) mitgeteilten Gebet Gratias tibi referimus enthält die KO nach der lateinischen Übersetzung der früher allein bekannten äthiopischen Version den Satz: Iste [est] verbum, quod ex te est, per quod omnia fecisti voluntate tua; et misisti eum de caelo in uterum virginis; caro factus est et gestatus fuit in ventre eius; et filius tuus manifestatus fuit a spiritu sancto, ut etc. Probst fand in dem Satz eine Ablehnung des Nestorianismus, indem er freilich Deum statt eum las. Hammond stellte den Text richtig, stimmte dem Urteil aber gleichwohl bei, während Kleinert es bestritt. Ich prüfte den Punkt aufs neue, und indem ich das oben zugleich abgedruckte Gebet der AK VIII als Quelle heranzog, ergab sich mir, dass das Wesentliche schon dort steht: ὁ θεὸς λόγος , . . γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου, dass aber die

KO, indem sie von der Sendung des Logos aus dem Himmel in den Mutterleib der Jungfrau und von seiner Fleischwerdung in diesem Leib redet, die Stelle in einer Fassung wiedergiebt, dass man in der That einigen Grund hat, an eine Berücksichtigung des Nestorianismus zu denken [1]). T bietet die Stelle in folgenden Worten: Tu Domine verbum tuum, filium tuae mentis filiumque tuae existentiae, per quem omnia fecisti, cum in ipso complacueris, in uterum virginalem misisti; qui cum conceptus et incarnatus fuit, apparuit filius tuus, natus ex spiritu sancto et de virgine (S. 41), und indem es den im Schoss der Jungfrau empfangenen Logos nicht bloss einfach als aus Gott stammend oder als Sohn Gottes, sondern als Sohn des göttlichen Geistes und des göttlichen Wesens bezeichnet, haben wir bei ihm noch mehr Grund als bei der KO, eine Berücksichtigung der nestorianischen Christologie anzunehmen. Indessen mag die Interpretation wegen des in Betracht kommenden Quellenverhältnisses anfechtbar sein. Deutlicher sprechen einige andere Stellen.

Das mystagogische Gebet, das sich als Lobpreisung des Sohnes bezeichnen lässt, beginnt mit den Worten: Qui fuit, qui prope adest et qui venturus est, ille est, qui passus, sepultus est, resurrexit et a patre fuit glorificatus (S. 59). Der Sohn wird zwar nicht ausdrücklich Gott genannt; aber die Beschreibung läuft doch so deutlich auf diesen Ausdruck hinaus, dass wir sie mit den Worten wiedergeben dürfen: Gott hat gelitten, und insofern enthält sie einen von Nestorius abgelehnten Satz. Eine weitere Stelle des Gebetes lautet: Qui cum Deus esset et ante saecula ex patre Deo aeterno, videns mundum (constrictum) vinculis peccati (et) abeuntem in ruinam et vi ferae dolosae conculcatum mortique per insipientiam et errorem subiugatum, deliberans

1) Die Schriften, in denen diese Erörterungen stehen, sind oben S. 140 genannt.

genus humanum sanare, venit in uterum virginalem, sese occultans cunctis caelestibus exercitibus atque phalangas adversas iniecit in ignorantiam (S. 61). Hier haben wir den von den Nestorianern gemiedenen Satz: Deus venit in uterum virginalem. Das Subjekt in dem Satze ist freilich streng genommen nicht Gott; es wird vielmehr als Gott prädiciert. Das Attribut oder Prädikat verschmilzt sich aber in der Stelle so sehr mit dem Subjekt, dass als dieses unbedenklich einfach Gott gefasst werden darf, und sicher hätte ein Nestorianer nicht so geschrieben.

Wenn aber der Autor kein Nestorianer war, wenn er ziemlich deutlich sogar eine antinestorianische Richtung bekundet, so fragt es sich weiter, ob er Katholik oder Monophysit war.

In der Laudatio aurorae II, 26 heisst es von dem Sohn und Logos: Tu qui habes essentiam nesciam laedi, ubi neque caries neque tinea corrumpunt (S. 51). Harnack[1]) und Baumstark[2]) finden hier eine aphthartodoketische Anschauung, und wenn die Deutung der Locutio singularis, wie Rahmani den Satz nennt (S. XLIX), richtig wäre, so hätte man Grund, an einen Monophysiten zu denken, wenn die bezügliche Anschauung, wie Harnack weiter bemerkt, auch schon vor den Aphthartodoketen anzutreffen ist. Die Interpretation ist aber meines Erachtens nicht begründet. Die Stelle geht nicht, wie im anderen Fall zu erwarten wäre, auf den irdischen Leib Christi; sie ist vielmehr, da im vorausgehenden hauptsächlich von den göttlichen Eigenschaften des Sohnes die Rede ist, auf den himmlischen Christus zu beziehen, und der zweite Satzteil, ubi neque etc., ein Citat von Matth. 6, 2, lässt diese Beziehung geradezu

1) Vorläufige Bemerkungen S. 4.

2) Römische Quartalschrift 1900 S. 41. Hier wird in einer Anmerkung auch die sofort zu erörternde zweite Stelle angeführt, aber nicht weiter betont.

als notwendig erscheinen. Unter diesen Umständen kann von Aphthartodoketismus schwerlich die Rede sein.

In der Mystagogie reiht sich an den bereits erörterten zweiten Satz folgender an: Cum itaque induit corruptibilem carnem, qui incorruptibilis est, incorruptibilem effecit carnem, quae sub morte erat: per hoc ostendit typum incorruptibilitatis in carne quam induit Adae, qui mortuus erat, quo typo abolita fuerunt, quae erant corrupta (S. 61). Wir haben hier die Schlagworte, die in dem Aphthartodoketenstreit hervortreten; es wird gesagt, dass Christus, indem er das verwesliche Fleisch annahm, als der Unverwesliche es unverweslich machte, und wenn man den Satz als Abschnitt für sich nimmt, wie er durch den Herausgeber geboten wird, so kann man leicht versucht sein, in ihm eine aphthartodoketische Anschauung zu finden. Betrachtet man den Satz indessen im Lichte des vorausgehenden, mit dem er durch die Partikel itaque eng verbunden ist, so ergiebt sich als Sinn, dass Christus, indem er das verwesliche Fleisch annahm, das Fleisch der Menschen unverweslich machte.

Eine aphthartodoketische Anschauung liegt hiernach nicht vor. Die Schrift enthält, so viel ich sehe, überhaupt nichts, was als Monophysitismus zu deuten wäre. Es bleibt somit nur ihre Überlieferung als etwaiger Grund, an einen monophysitischen Ursprung zu denken. Sie stand bei den Monophysiten besonders in Ansehen. Wenn der syrische Übersetzer mit dem Bischof Jakob von Edessa identisch ist, geht sie uns nur durch die Monophysiten zu. Baumstark erklärte die syrische Übersetzung sogar im anderen Fall für das Werk eines Monophysiten, weil sie in dem syrischen klementinischen Oktateuch und zwar, soweit man sehe, nur in ihm Verbreitung gefunden habe, dieser aber das officielle Rechtsbuch der jakobitischen Kirche zu sein scheine, jedenfalls nur in ihr Geltung gehabt habe [1]). Im „Glauben der

1) Römische Quartalschrift 1900 S. 37.

Väter“ (S. 16 Anm.) erscheint die Mystagogie in der Reihe von Zeugnissen für den Glauben der Monophysiten. Diese fanden demgemäss in der Schrift ihren Geist wieder, und die Erscheinung scheint zu der Folgerung zu drängen, dass T ein monophysitisches Erzeugnis sei, wie Baumstark wirklich annimmt (S. 41). So nahe aber der Schluss liegt, so geht er doch zu weit. Bei dem Anspruch, den die Schrift hinsichtlich ihrer Entstehung erhebt, genügt ihre allgemeine dogmatische Haltung, um jene Wertschätzung zu erklären. Dazu kommt, dass die Schrift, wenn wir sie jetzt und als Ganzes auch nur durch die Monophysiten haben, doch ehemals schwerlich völlig auf deren Kreis sich beschränkte. Der Schreiber der Pariser Handschrift, die einige Stücke von T enthält, war, da er auch die Beschlüsse der Synode von Chalcedon aufnahm, kein Monophysit, und wenn er sich auch sonst vielfach oder geradezu meist monophysitischer Vorlagen bediente, so sind unter diese die Stücke aus T doch nicht ohne weiteres einzubeziehen; und wenn er sie je bereits einem monophysitischen Werk entnahm, so liegt T selbst immerhin so weit von diesem entfernt, dass aus seinem Charakter nicht unbedingt auf jene Schrift zu schliessen ist. Auch das lateinische Fragment kommt in Betracht, da es, auch wenn T selbst nicht ins Lateinische übersetzt wurde, allem nach auf die Schrift zurückgeht. Wie es sich in dieser Beziehung mit dem Theosophen vom Ausgang des 5. Jahrhunderts (S. 18) verhält, mag dahin gestellt sein. Ausgeschlossen ist freilich die monophysitische Abfassung auch durch den Gebrauch auf katholischer Seite nicht. Da die Schrift keine specifisch monophysitische Lehre enthält, konnte sie, selbst wenn sie von den Monophysiten ausging, bei den Katholiken Eingang finden, soweit man ihre Fiktion nicht erkannte und von ihrer Entstehung nichts Näheres wusste. Aus demselben Grunde bleibt aber auch der monophysitische Ursprung trotz der monophysitischen Überlieferung unsicher. Da T, wenn von einem Monophysiten herrührend, in eine Zeit fallen würde, in der die christologische Frage

besonders lebhaft verhandelt wurde, und der Autor unter diesen Umständen sich nicht leicht enthalten hätte, dem Glauben, den er bekannte, einen deutlicheren Ausdruck zu geben, so dürfte von dem monophysitischen Ursprung geradezu abzusehen sein. Unanfechtbar ist allerdings auch dieses Argument nicht, sofern es auch umgekehrt als wenig wahrscheinlich gelten kann, dass ein Katholik oder Gegner der Monophysiten gegenüber der brennenden Frage eine Zurückhaltung beobachtete, wie sie in T zu Tage tritt. Die grössere Wahrscheinlichkeit dürfte aber jenem Schluss zukommen. Sofern auch er nicht ganz sicher ist, mag es geraten sein, sich eines bestimmten Urteils zu enthalten und die Frage als eine offene zu betrachten.

Die Erörterung führt uns zu der chronologischen Frage zurück. Bei der unentschiedenen Haltung, welche die Schrift gegenüber der monophysitischen Kontroverse beobachtet, fragt es sich, ob sie nicht noch vor Ausbruch des Monophysitenstreites entstanden ist, und der Gesichtspunkt, unter dem die Erscheinung so eben betrachtet wurde, legt die Bejahung der Frage nahe. Es fallen aber noch andere Seiten ins Gewicht. T ist keine Lehrschrift, sondern eine Kirchenordnung, und wenn in die kirchlichen Gebete eine dogmatische Anschauung auch etwa sich eintragen liess, so lag doch in der Schrift selbst kein Grund dazu vor. Und dass dem Autor eine dogmatische Tendenz oder ein dogmatischer Eifer wirklich ferne war, zeigt die anderweitige Stellung zur Christologie, indem eine antinestorianische Denkweise wolh zu erkennen ist, in keiner Weise aber besonders hervortritt. Die Schrift kann daher wohl nach dem Ausbruch des Monophysitenstreites entstanden sein, und man kann bei dem Datum, das sich uns oben ergab, stehen bleiben.

Der Cyklus AK VIII — T entstand, wenn für diese Schriften die angeführten Zeiten angenommen werden, in 75 Jahren, und die Frist mag in Anbetracht seiner vier-

gliedrigen Gestalt als knapp erscheinen. Da die Richtung aber durchaus feststeht und für jene Termine überwiegende Gründe sprechen, so ist sie nicht zu beanstanden. Wollte man indessen den Zeitraum wirklich als zu klein finden, um den Cyklus zu fassen, so lässt er sich allenfalls erweitern. An dem Endtermin wird zwar nicht zu rütteln sein. Wenn über die Zeit des fraglichen Theosophen, da er uns nur aus Excerpten bekannt ist, auch Bedenken aufsteigen mögen, so müssen sie bei ruhiger und allseitiger Überlegung wieder zurücktreten. Über die Zeit der ersten Schrift bestehen aber thatsächlich verschiedene Auffassungen. Es fehlt auch jetzt nicht an Stimmen, welche sie der Mitte des 4. Jahrhunderts mehr oder weniger nahe rücken, und wenn wir von diesem Termine ausgehen, erhalten wir für die Entwicklung der vier Schriften fast denselben Zeitraum, den Achelis im Anfang, als er nach der damals allgemeinen Anschauung die AK auf 350 ansetzte, für den ebenfalls viergliedrigen Cyklus KH — AK VIII hatte. Meines Erachtens ist diese Anschauung unhaltbar. Auf der anderen Seite ist es aber nicht meine Ansicht, dass ein etwas früherer Ursprung für die AK durchaus ausgeschlossen sei. Ich habe früher die Zeit des Werkes auf Grund des damals bekannten Materials zu bestimmen versucht. Wenn das neue Dokument wegen des Cyklus, den es abschliesst, durchaus fordern sollte, den Ausgangspunkt etwas vorzurücken, so mag man etwa auf 380 hinaufgehen. Es würde sich so für die Entwicklung des Cyklus annähernd ein Jahrhundert ergeben. Ich finde den Schritt nicht notwendig, brauche mich aber gegen ihn nicht ablehnend zu verhalten.

Für den Cyklus AK VIII — KH steht uns ein grösserer Zeitraum zu Gebot. Die KH treten nach der Kenntnis, die wir bisher von ihnen haben, erst im 12. Jahrhundert in die Geschichte ein, und aus inneren Gründen lässt sich bei ihnen wohl der Anfangstermin etwas genauer bestimmen, nicht aber der Endtermin. Unter diesen Um-

ständen lässt sich ihre Zeit nicht näher feststellen. Vielleicht liegt die Schrift, wie T, der Quelle nicht gar fern; vielleicht ist sie aber auch erheblich jünger. Man kann sich darüber vorerst nur in Vermutungen bewegen. Vielleicht verbreiten neue Publikationen oder weitere Durchforschung des handschriftlichen Materials weiteres Licht über die Schrift.

Da die Bestimmungen der KO über die Würde des Bekenners und die Weihe des Subdiakons und des Lektors für sichere Anzeichen eines höheren Alters der Schrift erklärt wurden, wurde bei der Untersuchung über die Zeit derselben darauf hingewiesen, dass das Bekennertum im Monophysitenstreit eine grosse Rolle spielt und der fragliche Weiheritus bei den Monophysiten sich findet. Nach der Stellung im Cyklus kommt die Schrift, je nach der näheren Bestimmung derselben, der Zeit des Monophysitismus mehr oder weniger nahe, und so erhebt sich die Frage, ob die KO nicht allenfalls in diese Zeit hereinzurücken und ihre Abfassung einem Monophysiten zuzuschreiben ist. Der Schluss ist allem nach abzulehnen. Die KO kann nach dem gewonnenen Ergebnis nicht über die Mitte des 5. Jahrhunderts herabgerückt werden und die angeführten Berührungspunkte geben dazu keinen hinreichenden Grund. Wenn der fragliche Weiheritus auch bei den Monophysiten nachzuweisen ist, so brauchen sie ihn doch nicht erst geschaffen zu haben; es ist vielmehr wahrscheinlich, dass er, wenigstens für einen Teil ihrer Gemeinschaft, in eine frühere Zeit zurückreicht. Der den Lektor betreffende Ritus steht zudem schon in den AK VIII b, die sicher einer früheren Zeit angehören. Ebenso ist auch für das Konfessorkapitel nicht die Verfolgung der Monophysiten als Voraussetzung anzunehmen. In diesem Fall hätte es wohl eine stärkere Umbildung erfahren, und als Grund der Verfolgung hätte die KO nicht mit ihrer Quelle einfach das Bekenntnis des Namens Gottes angegeben, sondern irgendwie zum Ausdruck gebracht, dass es sich um die Orthodoxie

handle, welche die Monophysiten für sich in Anspruch nahmen. Nach dem Wortlaut des Kapitels nahm der Verfasser den Bekenner im ursprünglichen und alten Sinn, und soweit das Motiv seiner Bestimmung überhaupt sich ermitteln lässt, wird es Verehrung für den altehrwürdigen und ihm nur mehr aus der Litteratur bekannten Stand gewesen sein, wodurch er zur Steigerung seiner Würde veranlasst wurde. Die Erklärung wird auch durch den Umstand empfohlen, dass die Bestimmung keine oder wenigstens keine grössere praktische Bedeutung erlangte, indem sie ausser der KO und den zwei aus ihr hervorgegangenen Schriften nirgends mehr sich findet. Diese Erscheinung beweist deutlich den theoretischen Ursprung und Charakter der Verordnung.

Im Grunde hat die ganze Schrift und der gesamte Cyklus diesen Charakter, und es folgt dies aus der Art und Weise, mit der sie sich einführen. Wer eine Kirchenordnung unter falschem Namen schreibt, beschreibt nicht einfach die bestehende Disciplin, und wer seine Arbeit auf die Apostel oder gar den Herrn selbst zurückführt, der ist kaum anders zu verstehen, als dass er ein Ideal von Kirchenordnung bieten will, ein Bild, wie er es als vollkommen sich denkt. Ein Teil des Bildes fällt naturgemäss mit der Wirklichkeit zusammen, ein Teil kommt auf seine Rechnung zu stehen. Die Grenzlinie zwischen beiden Teilen ist aber schwer zu ziehen. Bei den AK VIII fehlt uns überhaupt ein sicheres Mittel zur Scheidung, weil wir über die Quellen des Buches keine nähere Kenntnis haben. Bei den anderen Schriften lässt sich an der Hand ihrer Vorlage wohl je der besondere Anteil des Autors bestimmen. Aber auch für diesen kann insofern ein Zweifel zurückbleiben, als es ebenso denkbar ist, dass der spätere Autor die Quelle verliess, um eine bestehende Ordnung durch eine neue zu ersetzen, wie umgekehrt, dass er eine ältere Ordnung wiederherstellte, indem

er sie gegenüber der in der Vorlage stehenden neueren als die bessere ansah.

Das Ideal wurde aufgestellt, nicht um ein solches zu bleiben, sondern um ins Leben einzudringen, und wenn der Autor etwa ein Bischof war, konnte er ihm in seinem Sprengel allenfalls sofort Geltung verschaffen. Weitere Anerkennung musste der neuen Ordnung zu teil werden, wenn man die Fiktion, unter der sie sich darbot, als Wahrheit nahm. Die katholische Kirche des Orientes hat die Apostolischen Kanones, die kirchenrechtliche Summe der AK, auf der trullanischen Synode 692 c. 2 ausdrücklich als Gesetze für sich anerkannt, während sie die AK selbst als angeblich von den Häretikern verfälscht ablehnte; die abendländische Kirche nahm wenigstens die 50 ersten Kanones an. Die Monophysiten haben den grösseren Teil der AK ihren Rechtsbüchern einverleibt, und die übrigen Schriften sind uns fast nur durch diese erhalten; einige Stücke wurden auch in die Gesetzessammlungen aufgenommen, andere zu liturgischem und dogmatischem Gebrauch verwendet, und die reichlichste Verwertung wurde in dieser Beziehung, so viel sich bis jetzt sehen lässt und entsprechend der höheren Autorität, welche die Schrift in Anspruch nimmt, auch zu erwarten ist, T zu teil.

Gelangte T hiernach in einem Teil des Orients im Laufe der Zeit zu hohem Ansehen, so kommt ihm nach der gegebenen Ausführung an sich nicht die grosse Bedeutung zu, die ihm der Herausgeber entsprechend der Zeit, der es ihm anzugehören schien, zuerkannte. Die Schrift ist ein Produkt des fünften, nicht des zweiten Jahrhunderts, nicht ein Originalwerk, sondern die Überarbeitung einer Schrift, die uns selbst noch erhalten ist. Doch bleibt ihr auch bei diesem Ursprung ein nicht geringer Wert. Sie ist immerhin noch ein verhältnismässig altes Dokument, und wenn sie auch einerseits eine ältere Schrift wiedergiebt, so geht sie doch andererseits über ihre Vorlage erheblich hinaus. Das

Neue ist nicht weniger beträchtlich als das Alte, und wenn auch manche der neuen Stücke durch ihre sekundäre Überlieferung schon bekannt waren, wie die erwähnten fünf Kapitel der arabischen Didaskalia, so treten sie mit ihrem ursprünglichen Standort erst jetzt in das rechte Licht. Eine besondere Wichtigkeit gewinnt die Schrift durch den Umstand, dass ihre Zeit mit Sicherheit annähernd festzustellen ist. Das Bild aus dem Gebiete des Kultus und der Disciplin, das sie bietet, kann infolge dessen bei den einschlägigen Forschungen bedeutende Dienste leisten. Bei der Stellung, die sie im Cyklus einnimmt, lässt sich aus demselben Grund über die Zeit der Mittelglieder der Schriftenreihe jetzt besser urteilen, indem zu dem Anfangstermin, den wir schon bisher hatten, nun ein Endtermin tritt, der nicht gleich dem anderen, der uns bisher zu Gebot stand, einer näheren Bestimmung sich entzieht.

Indem T auf den Herrn zurückgeht, während die übrigen Schriften sich für Worte der Apostel, aufgezeichnet durch Klemens oder Hippolyt, ausgeben, beabsichtigt es ohne Zweifel, diese an Autorität zu überbieten. Und infolge dieser Umwandlung musste der Name Hippolyt, der an der Spitze der KO stand, wenn anders der Verfasser von T ihn in seinem Exemplar fand, fallen. An die Stelle Hippolyts treten in der neuen Schrift die Apostel, wie an deren Stelle der Herr.

Die Umkleidung der Schrift mit einer höheren Autorität sollte sicher der Erreichung besonderer Tendenzen dienen, und welche diese waren, lässt sich am ehesten aus der Änderung und Bereicherung der Quellenschrift erschliessen. Hier kommt sofort die am Anfang von T stehende Apokalypse in Betracht. Mag der Autor sie selbst verfasst oder im wesentlichen einer älteren Schrift entlehnt haben, in jedem Fall darf man annehmen, dass er, wenn er über die Zeit sich auch nicht bestimmt aussprach, das Ende der Welt in der Nähe glaubte und die Leser für die Vorstellung

gewinnen wollte. Sodann fällt die Ausführlichkeit ins Gewicht, mit der gegenüber der KO über die Liturgie gehandelt wird. Die Schrift bietet zwar nicht ein so in allen Teilen ausgearbeitetes Formular, wie die AK; sie setzt in dem liturgischen Hauptabschnitt, der sich in ihr, wie in sämtlichen Parallelen, an die Bischofsweihe anreiht, gleich ihrer Vorlage, der KO, erst beim Offertorium ein; sie erweitert aber nicht bloss den nun folgenden Teil der Liturgie in beträchtlicher Weise, sondern sie bringt auch sowohl im Anschluss an ihn als in den Kapiteln über die Presbyter, die Diakonen und die Witwe noch eine so ansehnliche Zahl von liturgischen Stücken, dass der Schluss sich aufdrängt, es sei hier geflissentlich darauf abgesehen, dem Gottesdienst neue Gebete zuzuführen. Wie weit dieselben von dem Autor herrühren, lässt sich, von denjenigen abgesehen, die eine Erweiterung der in KO enthaltenen sind, nicht mehr leicht bestimmen. Für das eigenartigste unter den neuen Stücken, die Mystagogie I, 28, hat Zahn in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1900, XI, 441 ff. darauf hingewiesen, dass die hier stehende längere Rede des personificierten Todes lebhaft an die bekannten Zwiegespräche des Todes und des Teufels in den verschiedenen alten Darstellungen des Descensus ad inferos erinnere, andere Teile mit den gnostischen Petrusakten sich berühren, der Schluss: Tibi gratias ago etc. p. 65, und ebenso das nach einigen Zwischenbemerkungen folgende Gebet: Cum igitur et nos ad ipsum confugientes etc. p. 67 dieser Schrift fast wörtlich entnommen sind. Vgl. mit den zwei Abschnitten Acta apostolorum apocrypha edd. Lipsius et Bonnet I (1891), 96, 13—98, 13.

Unter den disciplinären Bestimmungen fallen besonders die hohen Anforderungen auf, die in Bezug auf Beten und Fasten an den Bischof (I, 22) und Presbyter (I, 31) gestellt werden, sowie die Verordnungen, dass die Gläubigen bei ihrem Tod ihre Güter der Kirche übergeben, damit diese für ihre Kinder sorge und aus dem Vermögen zugleich die

Armen unterstütze, und dass derjenige, der Kinder habe und sich der Ascese oder Enthaltsamkeit widmen wolle, alle seine Güter unter die Armen verteile (II, 15). Letztere Verordnung erscheint geradezu als unnatürlich, und ich möchte vermuten, dass die Negation ausfiel und die Vorschrift an diejenigen ergeht, die keine Kinder haben. Wenn aber auch diese Korrektur eintritt, so spricht immerhin aus der Schrift noch eine hohe ascetische Gesinnung.

Man wollte diese Eigentümlichkeit auf Berührung mit den Montanisten zurückführen. Indem der Bischof J. Sarum von Salisbury (Dr. Wordsworth) in der Abhandlung „The Testament of our Lord", in der Revue internationale de théologie VIII (1900), 452—472, in Anbetracht der grossen Verwandtschaft, die KH, KO und T im Taufsymbol bekunden, die Urschrift im Abendland, näherhin in oder bei Rom entstehen lässt, nimmt er weiter an, bei ihrer Verbreitung habe die Schrift in Kleinasien durch die Montanisten ihre ascetischen Züge erhalten und endlich in der Schule des Apollinaris von Laodicea († um 390) ihre Ausbildung als T erfahren (S. 457—459). Den Beweis für den Zusammenhang von T mit jener Schule suchte er in der Church Quarterly Review vol. 50. p. 1—29 zu erbringen. Ich vermag ihn, da mir diese Zeitschrift nicht zu Gebot steht, vorerst nicht näher zu würdigen. Es dürfte aber zunächst auch von ihm abzusehen sein. Es ist schwer begreiflich, wie der fragliche Zusammenhang sollte mit Grund zu beweisen sein, und nach dem Entwicklungsgang, den der Schriftencyklus nach meiner Untersuchung hat, ist er noch weniger anzunehmen. Was aber die ascetischen Züge in T anlangt, so gab es im 5. Jahrhundert in den verschiedensten kirchlichen Kreisen des Orientes so viele Vertreter einer hohen idealen Richtung, dass man in keiner Weise genötigt ist, die Schrift gerade aus dem Kreise der Montanisten hervorgehen oder wenigstens durch ihn hindurchgehen zu lassen.

Zahn, der jüngst in der Neuen kirchlichen Zeitschrift XI (1900), 438—450 T die bereits erwähnte bemerkenswerte Studie widmete, möchte die Schrift, da ihm verschiedene Züge darauf hinzuweisen scheinen, dass sie einem kirchlichen Kreise entsprossen sei, in welchem manche altertümliche und in bewusstem Gegensatz zu der Entwicklung des kirchlichen Lebens in der katholischen Kirche seit Konstantin festgehaltene und betonte Anschauungen, Bräuche und Forderungen lebendig waren, zwar nicht den Montanisten, aber dem verwandten Kreise der Novatianer oder Katharer oder noch eher dem der Audianer zuweisen und ihre Abfassung auf die Mitte des 4. Jahrhunderts ansetzen (S. 446—450). Die Zeitbestimmung scheitert nicht bloss an dem, was sich uns über die Entwicklung des ganzen Cyklus ergeben hat, sondern sie ist auch mit dem Inhalt von T nicht zu vereinbaren; einige Züge weisen entschieden in das 5. Jahrhundert herab. Allem nach entstand die Schrift erst nach der Mitte oder gegen Ende des 5. Jahrhunderts, und wenn ihr Ursprung so spät fällt, dann wird ihre Abfassung durch die Audianer sehr unwahrscheinlich, da die Sekte damals schon erloschen oder dem Ende nahe war. Die Novatianer hatten einen längeren Bestand; die Zeit würde daher der Zurückführung der Schrift auf ihre Mitte nicht im Wege stehen. Indessen sind die Gründe, die in dieser Beziehung geltend gemacht werden, nicht stichhaltig. Es wird betont, dass, während in den AK VIII an die Stelle der Charismata die kirchlichen Ämter getreten seien, in T die charismatisch Begabten einen besonderen Stand in der Gemeinde bilden, indem sie bei der Kommunion (S. 47) das Sakrament gleich nach den Klerikern empfangen und eine besondere Ordination nicht erhalten (I, 47 S. 107). Die Ordination wird aber dem Exorcisten, um den allein es sich handelt, nicht auch um andere kirchliche Ämter oder gar um die kirchlichen Ämter überhaupt, auch in den AK VIII, 26 aberkannt; es liegt also hier zwischen den beiden Schriften

kein Gegensatz vor. Die einschlägige Bestimmung von T (I, 47), die im wesentlichen gleich lautet in KO (c. 39) und KH (c. 8), geht zweifellos auf AK VIII, 26 zurück, und demgemäss ergiebt sich die Erklärung, dass der Exorcist gegenüber AK VIII in T in der Auflösung begriffen ist, wie er denn thatsächlich in der griechischen Kirche vom 5. Jahrhundert an wieder verschwunden ist, nicht aber, dass die Charismata in T noch die Stelle der kirchlichen Ämter einnehmen. Das Verhältnis wurde oben S. 160 erörtert; die Schriften bekunden auch in anderen Stücken die entsprechende Reihenfolge, und diese ist vor allem zu prüfen und festzustellen, um bei Deutung einzelner Stellen wie in der allgemeinen Würdigung der Schriften sicher zu gehen [1]).

Ich suchte jene Aufgabe in der vorstehenden Untersuchung zu lösen. Mögen auch andere sie in Angriff nehmen, damit das bisher so verworrene Urteil über den Schriftencyklus zur Klärung kommt!

---

1) In der Dublin Review 1900 p. 245—274 erstattet W. H. Kent einen eingehenden und der Auffassung Rahmanis beistimmenden Bericht über das Testament. Ich entnehme demselben, dass die zwei Handschriften des Britischen Museums, welche die Schrift in äthiopischer Übersetzung enthalten und nach dem Katalog von Wright oben S. 1 mit den Zahlen 361 und 362 bezeichnet sind, die Signatur Oriental. 793 und 795 haben (S. 255) und dem 18. Jahrhundert angehören (S. 257).

Personen- und Sachregister.

* verweist auf die Anmerkungen. Für die durchgehends zu erwähnenden Schriften des Cyklus sind nur die bemerkenswerteren Stellen verzeichnet.

Abendmahlskelch 56.
Abendmahlszeit 268 f.
Abu Isaq ibn al-Assal 32.
Abulbarakat 256.
Achelis 7*, 20 f., 31, 34, 37, 41—52, 87*, 124*, 128 ff., 164*, 174, 180, 188*, 206*, 214 ff., 294 f., 304.
Agape 50—52, 255, 267—269.
Ägypt. Kirchenordnung (= KO), Ausgaben und Übersetzungen 29—33, äthiopische Version 29, koptische Versionen 30—32, memphitische oder boheirische 30 f., thebanische oder sahidische 31, latein. Übersetzung 32 f, 126, 135—137, Charakter der koptischen Version 33 f., 45, 57 f., Zeit der Schrift 34—61, Mittelglied zwischen T und AK VIII, bez. AK VIII b 89 bis 107, Quelle von T 108—125, Überarbeitung von AK VIII b 126—178, Verhältnis zu KH 214 f., 218, 223 f., 226—229, 232—235, Quelle der KH 236 bis 250, Christologie 298 f., Zeit 305.
Allatius 39.
Amen bei der Kommunion 264—266.
Aphthartodoketismus 300 f.
Apokalypse des Testamentes 2, 9, 83—86, 123 f., 308.
Apollinaris von Laodicea 310.
Apostolische Kanones 8, 12, 149, 296, 307.
Apostolische Kirchenordnung 7, 12 f., 26, 29, 63.
AK, Apostolische Konstitutionen 2, 7—9, 204—207, 296 f., 307.
AK VIII, Achtes Buch der AK, Verhältnis zum syrischen Oktateuch 7 f., zum koptischen 12, Quellen 295 f., Zeit 296 f., Quelle von AK VIII b 179—212.
AK VIII b, Paralleltext zu AK VIII, Inhalt 126—128, Erörterung des Verhältnisses zur Ägyptischen Kirchenordnung 128—130, zu AK VIII 179 f., Quelle der KO 130—178, Überarbeitung der AK VIII 180—212, vgl. Inhaltsverzeichnis.
Archidiakon 66 f.
Ascese 122, 309 f.
Assemani 52.
Athanasius 63.
Atrium 66.
Audianer 311.
Augustin 264.

Bachmann 32*.
Baptisterium 66 f.
Basilius d. Gr. 40, 55, 148.
Batiffol 88*, 247*, 290.
Baumstark 5*, 6, 7*, 12, 14*—16*, 26, 86*, 88*, 125*, 300.
Bekenner, s. Konfessor.
Benediktion von Öl, Käs, Oliven u. s. w. 149.
Besessene 106, 118.
Bickell, G. 64.
Bickell, J. W. 180.
Bigg 268.
Bischof, Wahl und Weihe 35 f., 44—46, 78, 94 ff., 109 ff., 137 ff., 261 ff., Eigenschaften 63 f., Beten und Fasten 67 f., 309, Weihegebet 185 ff.

Bouriant 31.
Brightman 140, 143*, 150*.
Brucker 88*.
Bunsen 34, 140, 213.
Buresch 18 f.

Cassian 56, 83.
Charismen 77, 105, 160, 261, 296, 311 f.
Chorbanas 66.
Christologie 298—303.
Chrysostomus 54—56, 296.
Cölibat 63—65.
Constitutiones per Hippolytum 91.
Cyprian 47 f., 78, 269.
Cyrill von Alexandrien 83.
Cyrill von Jerusalem 54 f., 148.

Dannecker 30*.
Denzinger 41, 52.
Diakon 29*, 67 f., 74—76, 104.
Diakonikum 66.
Diakonisse 53, 80.
Didache 65, 264, 266, 296.
Didaskalia der Apostel 15, 63, 79 f., 177, 296, 308.
Didymus 58.
Dionysius von Alexandrien 264 f., 291.
Dmitrijewskij 143*.
Doxologie 53 f., 112 f., 148, 156 ff., 235 f.
Drey 179, 296.
Duchesne 247*, 251, 274, 290.

Epiklese 146—149, 154.
Epiphanie 82.
Epiphanius 37, 54, 64, 67, 161, 182, 184, 296.
Erstlinge 106 f., 121 f., 149.
Eucharistie, Aufbewahrung 56.
Exorcist 105, 160 f., 311 f.

Fabricius 179.
Fasten 42, 122 f., 228.
Feste 82 f.
Friedenskuss 71, 140—142.

Gabriel von Alexandrien 219.
Gebetstunden 55, 68 f., 172 f., 229 ff., 238 f.
Grabe 179.
Gregorius Thaumaturgus 79.

Hammond 140, 298.
Handauflegung bei der Weihe der Geistlichen 35, 37—42, 52, 138.
Haneberg 2, 213, 216.
Harnack 2, 6, 18*, 25, 28*, 86*, 87*, 129, 206*, 300.
Harris 6*.
Hauler 33, 60.
Hieronymus 56.
Hippolyt 174, 208—212, 247, 272—276, 296, 308. in den KH erster Bischof von Rom 255—259.

Jakob von Edessa 16, 301.
Jakobiten 32, 41, 52, 301.
James 3, 13.
Ignatius v. A. 69.
Johannes von Ephesus 51, 58.
Johannes von Majuma 47, 58, 77, 85.
Irenäus 77.
Jungfrau 92, 200.
Justin 65, 72 f., 75, 141, 143, 264 f., 269.
Juvenal 83.

Kallistus 272—274.
KH, Kanones Hippolyts 21, 42, 44, 46, 49, 57, 77 f., 128, 135, 150, 153, 164 f., 171—174, 180, 213—291, 304 f., vgl. Inhaltsverzeichnis.
Katechumenat 119.
Katechumenen 66.
Katechumenenhaus 66.
Kattenbusch 282 ff.
Kent 312*.
Kindertaufe 53.
Kirchenbau 66 f.
Klaudius, König von Äthiopien 51.
Kleinert 140, 149, 298.
Klemens von Alexandrien 55, 63 f.
Klementinische Recognitionen 233.
KO, s. Ägypt. Kirchenordnung.
Kommunionritus 58, 74—76, 264 bis 266, 269 f.
Konfessor 46—49, 161—163, 242 f., 255, 295, 305 f.
Konkubine 118 f., 166 ff.
Kornelius, Papst 35, 42, 80, 264 f.
Kuss bei der Bischofsweihe 139 f., 142.

Lagarde 1—3, 13, 31, 83.

Lektor, Weihe 37—42, 305, Stellung vor dem Subdiakon 42, 80—82, in AK VIII und AK VIII b 189—200.
Litanei des Diakons 71 f.
Liturgie 71—74, 140—156.
Liturgie, der AK oder die klementinische 58, 140—156, 295 f.
— des Basilius 143.
— des Chrysostomus 58, 143.
— des Jakobus 58, 143.
— des Markus 143, 151—156.
— der KO in der äthiopischen Version 34, 140—156.
— die sog. apostolische der Äthiopen 154—156.
Ludolf 14, 29, 213.

Magistris, de 213.
Makarius 6, 7*.
Melchiten 32.
Memores igitur 73, 116 f., 146, s. Epiklese.
Mommsen 60.
Monophysiten 47, 52, 58, 85, 273, 301 f., 305, 307.
Monophysitismus T? 500—503.
Montanisten 310 f.
Morgengottesdienst 70.
Morin 51*, 88*, 290 f.
Mystagogie 10, 16*, 70, 299—302, 309.

Nau 47.
Nektarius 79.
Nestorianer 32, 52, 273.
Nestorianismus abgelehnt in KO 298 f., in T 299 f.
Neumann, K. J. 2, 18—20, 83.
Novatianer 311.

Oblationen 149, 201, 266 f.
Oktateuch, klementinischer oder AK 204—207.
Oktateuch, koptischer 6, 12 (Inhalt und Verhältnis zum syrischen), 22 f.
Oktateuch, syrischer 3—5, 7—9 (Inhalt), 12, 22 f. (Vorbild des syrischen), 23 f. (später als das Testament), 24—27 (auf syrischem Boden entstanden).
Ölweihe 149—151, 201 f.
Ordines und kirchliche Stände, Reihenfolge in AK VIII b, KO und T 92.
Origenes 56.
Orthodoxie 57 f., 84 f.
Osterfasten 57, 66, 228, 233 f.

Pearson 179.
Petrus Fullo 155.
Petrus der Iberer 47.
Plinius 65, 70, 73.
Präfation 113—116, 142—146.
Presbyter, Weihe 44—46, 101 bis 104, Weihegebet 189, 240 ff.
Priesterbegriff 270 f.
Probst 75, 140, 148, 232, 298.
Proselyten 105 f., 117 ff., 165 ff., 245 ff.
Pseudo-Cyprian Adv. aleatores 17 f.
Pseudo-Irenäus 17 f.

Quadrages 64, 230.

Rahlfs 4*.
Rahmani 3, 16, 20—24, 35 ff., 62 ff., 91, 250, 290, 294 f., 300.
Riedel 88*, 214, 221*.

Salbung vor der Taufe 120, 232 f.
Samstag als Tag des Gottesdienstes 65.
Sarum von Salisbury 310.
Serapion von Thmuis 143, 145, 150.
Severus von Antiochien 16, 20.
Seybold 256.
Sklave, Sklavin 117, 166 f., 250.
Sokrates 40, 264.
Soldaten 49 f., 168 f., 255.
Subdiakon, Weihe 37—42, 305, Stellung 164 f., 200, in KH 226 ff., 244 f.
Synode von Antiochien 38, 161.
— von Arles 78.
— von Chalcedon 53.
— von Konstantinopel I (381) 182.
— von Konstantinopel III (692) 53—55, 207, 307.
— von Laodicea 39, 161.
— von Neocäsarea 63.
— von Nicäa 76, 230.

T, Testament unseres Herrn 36, 43, 46, 131, 150, 154, 164, 167, 169, 171—174, 255, 292—312, vgl. Inhaltsverzeichnis.

Tattam 6, 12, 30.
Taufe 53, 120 f.
Taufliturgie 231—233, 295.
Taufsymbol 120, 282—288, 310.
Tertullian 55, 74 f., 269 ff.
Theophilus von Antiochien 69.
Theosoph, unbekannter Autor gegen Ende des 5. Jahrhunderts 18—20, 297, 302, 304.
Thomaschristen 51.
Totenmahle 50.
Trinitätslehre 69, 112, 180—183, 203 f., 205 f.
Vermächtnis der Sterbenden 122, 309 f.
Vetter 81*.
Voisin 88*.

Wansleben 29, 32, 51, 213.
Weihnachten 82 f.
Witwe 67, 80, 93, 159.
Wobbermin 143*.
Wordsworth 310.

Zahn 309, 311.
Zar' a Jakob 51.

13168

208.44
~~F064~~ T287F

FUNK F.X.

AUTHOR

Das Testament Unseres Herrn...

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

13168